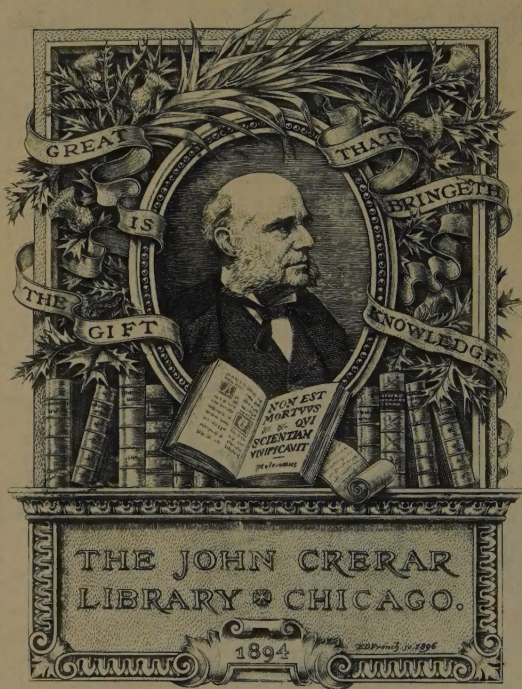


School of Theology at Claremont

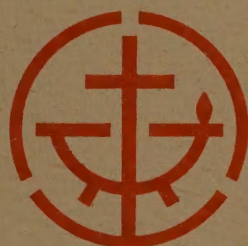


1001 1412983





Withdrawn from Crerar Library



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA















8065  
A8

007  
E. A. V.  
A 7217

TILL BELYSNING AF

# DEN LUTHERSKA KYRKOIDÉN

DESS HISTORIA OCH DESS VÄRDE

AF

GUSTAF AULÉN

UTGIFVEN MED UNDERSTÖD FRÅN  
VILHELM EKMANS UNIVERSITETSFOND

UPPSALA  
ALMQVIST & WIKSELL

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

I KOMMISSION

L. C.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

UPPSALA 1912  
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.



Den kris, i hvilken den evangeliska dogmatiken i detta nu lefver, är icke från i går. Intet har mera bidragit att framkalla den, än den historisk-kritiska forskningens framväxt och dess slutgiltiga förintande af den grund, på hvilken en äldre protestantisk dogmatik trott sig kunna bygga, då det enskilda bibelordet utan vidare jämnställdes med fast gudomlig uppenbarelse- och läroauktoritet. Ju mera det i senare tid blifvit klart, hvilken oerhörd principiell räckvidd det historisk-kritiska utforskandet af kristendomens urkunder äger, desto mer har det blifvit en tvingande nödvändighet för dogmatiken att såsom en akt af själfbesinning göra sig reda för sin egen grund och möjlighet. Den nutida dogmatiken sysslar också — där den eljest kommit till full insikt om den grundväsentligt förändrade situationen — till öfvervägande grad med dessa problem eller hvad man brukar kalla dogmatikens inledningsfrågor. Men huru ofrånkomligt nödvändigt än arbetet med dessa grundläggande frågor varit och alltjämt är, har dock det ensidiga sysslandet med dem icke varit utan sin våda. Icke blott direkt därför, att de centrala dogmatiska begreppen ovillkorligen kräfvat för sig en ständigt fortgående behandling, och detta allra hälst under en teologiens brytningstid sådan som den närvarande. Men också indirekt just från de förberedande principfrågornas egen synpunkt, hvilka icke utan till egen skada kunna behandlas isolerade. Skall den kristna tankens arbete med dessa betyda ett verkligt på djupet gående inträngande, måste en ständig sam- och växelverkan äga rum mellan dem och de centrala dogmatiska begreppen. Annars inträffar alltför gärna ettdera af de två: antingen förlorar lätt det grundläggande arbetet kontakten med det som skulle utgöra detta arbetes syftning. Eller också kommer detta

284.1

Withdrawn from Creer Library 489499  
R 200 875

s. k. inledningsarbete att gå upp i en tröstlös och förvirrande, i själfva verket blott på ytan gående apologetik och polemik.

Föreliggande arbete sysslar med det centrala dogmatiska begrepp, som kyrkoidén utgör. Jag vill icke här för att bestyrka kyrkoidéns centrala betydelse i den kristna tankevärlden så mycket hänvisa vare sig till det vittnesbörd, som tredje artikeln afger, eller till den omständigheten, att den evangeliska tankens störste — Luther, Calvin, Melancton, Schleiermacher — obestriddigen tillmäta denna idé den största vikt och betydelse. Jag vill snarare helt enkelt hänvisa omedelbart till den kristna tankens nuvarande läge och det djupt ingripande problem, som just i vår egen tid knyter sig till kyrkoidén. Om någon icke ser, huru just nu den kristna samfundsidéns problem för att tala med Ernst Troeltsch är ett af det nutida religiösa lifvets och tänkandets svåraste grundproblem, så är detta blott ett vittnesbörd om en teologisk spekulation, som — hvilka förtjänster den eljest kan ha — dock här står förunderligt fjärran från problem, som blifvit satta af kristendomens nutida läge.

I själfva verket förorsakar det inre sammanhang, som råder mellan de olika dogmatiska centralbegreppen, att intet af dessa kan betraktas såsom något särskildt för sig. Hvert och ett inverkar på och sluter på sätt och vis inom sig hela den kristna tankevärlden. Allra minst låter sig kyrkoidén isoleras såsom någon för sig bestående detalj. Mot den kyrkoidé eller — vidsträcktare — den samfundsidé, som förfäktas, svarar alltid en hel kristen totalåskådning, och omvänt: hvarje kristen totalåskådning kräfver alltid ett på visst sätt bestämdt kyrko- eller samfundsbegrepp. Härmed står kyrkoidéns dogmatiska vikt fast. Dess etiska och praktiska vikt åter inses, när man betänker, huru hvarje kyrkoideal måste sträfva efter att realisera sig själf i det faktiska historiska samfundslifvet.

Den kritiska dogmhistoriska undersökning af den historiska kyrkoidéns innebörd och utveckling, som härmed framlägges, har medvetet fattat sikte såväl och framför allt på detta kyrkidéns dogmatiska sammanhang — d. v. s. dess sammanhang med den kristna uppenbarelsetanken — som också på dess sammanhang med det faktiska historiska samfundslifvet. Allt för mycket har



kyrkoidén behandlats utan tillbörlig hänsyn till detta dess dubbla sammanhang. Härigenom ha också ofta nog alltför mycket abstrakta logiska deduktioner fått ersätta den inblick i kyrkoidéns inre konstitution, som måste vara ett hufvudsyfte. »With all that the labour of theologians has done to define and vindicate the idea of the Church, I believe that we are as yet only on the surface of its depths» (Cairns, *The Vocation of Scotland*, sid. 30). Just därför att de båda nämnda synpunkterna legat till grund för den dogmhistoriska undersökningen, har föreliggande arbete syftat till att också i någon ringa mån få utgöra ett bidrag till ett fördjupande inträngande i kyrkoidéns inre art.

\* \* \*

Om arbetets plan i öfrigt må här endast ett par ord sägas. En jämförelsevis utförlig behandling har ägnats åt kyrkoidéns läge i Sverige under 1800-talet. Något försvar för denna relativa utförlighet bör ej vara behöfligt. Den motiveras såväl däraf, att detta betydelsefulla kapitel i den svenska kristna tankens historia icke förut varit föremål för någon ingående kritisk granskning, som därjämte af det från den lutherska kyrkoidéns synpunkt stora allmänna intresse, som knyter sig till den vid denna tid skeende brytningen i Sverige.

---





## FÖRSTA BOKEN.

### Om Luthers kyrkoidé.

#### Kap. I. Problemet. Konturerna af Luthers kyrkoidé.

För en äldre protestantisk tanke var det likaväl som för katolicismen en själfklar sak, att kyrkoidén representerade den adekvata formen för den kristna samfundsidéns tillvaro: kristendomen sedd från samfundssynpunkt var kyrka. Kyrkoidén hade den starkaste ställning inom det kristna medvetandet, den samfundsidé, som icke var kyrkoidé, betraktades såsom en afart och missbildning, hvilken icke kunde rättfärdiga sig själf inför kristendomens normativa auktoritet. Icke blott detta att kristen samfundsidé måste vara kyrkoidé stod fast; äfven med hänsyn till innebörden af denna kyrkoidé rådde i stort sedt väsentlig enighet åtminstone inom hvardera af de två hufvudtyperna, den lutherska och den reformerta. Äfven om en ingående granskning skulle visa oss, att den inre strukturen i detta den äldre protestantismens — äfven lutherdomens — kyrkobegrepp i viss mån lider af bristande enhetlighet, är det dock obestriddigt, att detta utåt framträder med stor styrka och fasthet. I jämförelse härmed uppvisar den senare protestantismen ett väsentligen förändradt läge. För nutidens kristna medvetande är det lika litet själfklart, att den kristna samfundsidén måste vara kyrkoidé, som det är uppenbart, hvad detta skulle innebära i förhållande till andra former för kristen samfundsidé. Från båda dessa synpunkter har det kristna tänkandet undergått djupt ingripande förvandlingar, som för kyrkoidén ledt till en svårartad kris, hvilkens verkningar skönjas öfver allt inom det kristna lifvets och den kristna tankens område. Destruktiva faktorer af olika art ha underminerat samt mer eller mindre förkrympt, upplöst eller förflyktigt den äldre protestantiska kyrkoidén. Vände sig dessa destruktiva makter blott mot den speciella gestalt, i hvilken den äldre protestantiska kyrko-

idén framträdde och verkade, eller har oppositionen tillika varit en opposition mot kyrkoidén såsom sådan? I hvarje fall har reaktionen emot den äldre kyrkoidéns själfrealisation tvungit fram surrogat för kyrkoidén, hvilka väl själfva understundom förmenat sig ligga i kyrkolinjens fortsättning, men som i själfva verket byggt på en för densamma principiellt främmande grundval samt resulterat i en mot kyrkoidéns innersta väsen stridande sekterisk förkrympning och själfstympning. Detta har varit de kyrkouplösande faktorernas ena hufvudväg. Den andra vägen har ledt till ett kyrkoidéns förflyktigande, idén har spiritualiserats, lösts från sitt sammanhang med historiskt samfundslif och så mistat sitt samfundsvärde. I ena fallet blir resultatet en fortgående förträngning och splittring, i andra fallet ett blekt och luftigt ideal, som föga eller intet har med historiens verkligheter att göra. Långt ifrån att den kristna tanken i detta förändrade läge mäktat söka sig fram till någon ny utgestaltung af kyrkoidén, som kunde varit ägnad att få samma ledande betydelse för den nya situationen som den gamla för sin, har kyrkoidéns position i stället blifvit den mest kritiska, då de sekteriska och spiritualistiska samfundsidéerna icke blott direkt tärt på dess lifskraft, utan — något som kanske till sist betyder ändå mera — genom att drifva kyrkoidén till kompromisser i en eller annan riktning bidragit till att på ett ödesdigert sätt göra den oklar öfver sig själf, oklar öfver hvad som är dess grund och dess verkliga innebörd.

Så har frågan om kyrkan eller vidsträcktare den kristna samfundsidén blifvit ett af den nutida kristna tankens svåraste problem, hvilket till följd af de centrala värden, som här sättas på spel, måste få den största och mest genomgripande betydelse för hela det kristna lifvet. Att så verkligen är förhållandet förnimma vi dagligen och stundligen i otaliga svårigheter och komplikationer. Gifvetvis står denna kyrkoidéns kris i det närmaste i sammanhang med hela den omfattande omhvälfning i den kristna tankevärlden, som den senare protestantismen betecknar. För den kristna tanken gäller det att ur kristendomens centrala innehåll finna fram och häfda en fördjudad kyrkoidé, som kan hålla stånd såväl mot förkrympning och anarki som mot förflyktigande, och som kan vara mäktig att i den för det kristna medvetandet grundväsentligt förändrade situationen framträda auktoritativt och enande utan att vara förtryckande och mekaniserande. Det kritiska i läget ålägger den kristna tanken den strängaste själfbesinning. En oafvislig uppgift är det då först och främst att såvidt möjligt klart fatta i sikte de faktorer, som positivt och negativt framkallat kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen.



Huru förhåller sig den senare protestantismens kris till den kyrkoidéns stora kris, som är förbunden med reformationen? Frågan har den största räckvidd, har för oss rent af fundamental betydelse. Den sluter inom sig en hel komplex af problem, men får sin egentliga tillspetsning i följande spörsmål: är den senare protestantismens kris att betrakta såsom hafvande sin egentliga upprinnelse i reformationens krisen och utgörande en nödvändig konsekvens af de i reformationen verkande principerna? I reformationen har, säger t. ex. Richard Rothe, kristendomen i princip upphävt kyrkan, men visserligen blott i princip och detta så att medvetandet härom icke då kom till klarhet. Innebure reformationen verkligen ett principiellt upphäfvande af kyrkans idé, skulle detta betyda, att denna i själfva verket nått sin högsta fulländning i katolicismen. Involverar protestantismens negerande af den katolska kyrkoidén tillika ett negerande af kyrkoidén såsom sådan, måste det för den protestantiska tanken vara en uppgift och representera det framåtvisande att genom en fortgående upplösning af kyrkoidén göra denna allt mer och mer öfverflödig. Långt ifrån att i så fall kyrkoidén i den senare protestantismens kris skulle kunna hämta någon inre styrka ur reformationen, måste krisen skärpas och kyrkoidéns ruinerande befordras, i samma mån som medvetandet om protestantismens principiella innebörd bringas till större klarhet. Nu synes man mot ett sådant betraktelsesätt närmast kunna framföra såsom motargument just hvad vi ofvan framhållit, nämligen kyrkoidéns centrala ställning och åtminstone yttre fasthet under den äldre protestantismen. Om kyrkoidén då utvecklade en sådan vitalitet som den faktiskt gjorde och så afgjordt som skedde identifierades med den kristna samfundsidén, så kan ju detta förhållande synas böra vara ett bevis för, att reformationen i stället för att inlägga några sprängämnen i kyrkoidén låtit den i ny gestalt komma till ny styrka och makt. De faktorer, som framkallat den senare krisen kunna då icke härledas från reformationen, utan måste — synes det — ha sitt ursprung från annat håll. Emellertid är denna argumentation med dess utspelande af den äldre protestantismens sammanhang med reformationen icke på något sätt tillräckligt beviskraftig. Det skulle ju också mycket väl låta tänka sig, att denna äldre protestantiska kyrkoidé med all sin yttre styrka och fasthet vore att betrakta såsom ett den medeltida kyrkoidéns återinträngande på protestantisk mark — en dylik innebure ett tillämpande på kyrkoidén af den ingalunda sällsynta totalåskådning af protestantismens utveckling, som finner den äldre protestantismen väsentligen vara ett affall från reformationens principer

och en återgång till katoliserande tänkesätt, medan däremot först den yngre protestantismen låtit de framåtvisande elementen hos reformatorerna komma till sin rätt. I så fall vore det åtminstone icke uteslutet, att kyrkoidéns senare kris vore en direkt följd af de reformatoriska principerna. För ett försök att i den äldre protestantismens starkt framskjutna kyrkoidé finna ett bevis mot att reformationen skulle varit i princip kyrkoupplösande synes då snarare Troeltschs totalåskådning vara mera gynnsam, när han i opposition mot den nyssnämnda uppfattningen konstaterar en djup klyfta mellan »gammalprotestantismen» och de senare århundradenas »moderna» protestantism, men däremot på det närmaste sammanbinder såväl reformationens epok med gammalprotestantismen som ock dessa båda med medeltida katolsk tankegång.<sup>1</sup> I själfva verket blir dock det stöd, som kan hämtas från denna åskådning, mera skenbart än verkligt. Vid en närmare granskning visar det sig nämligen, att reformationens kyrkoidé på detta sätt skyddas för destruktiva faktorerers inneboende, blott i den mån den fortfar att vara katolsk kyrkoidé, men försåvidt den dock äfven, för att tala med Troeltsch, innesluter i sig »moderna element», är det väl möjligt, att reformationens kyrkoidé bjuder på en outjämnad dualism och därmed åtminstone i det fördolda bär splittringsfröet inom sig. Ja är det lifsuppehållande elementet i den reformatoriska kyrkoidén det kvarlevande katolska och icke någonting hos den själf förefintligt nytt och fördjupande, så synes det i grund och botten blott så mycket sannolikare, att de i den moderna protestantismen verkande kyrkoupplösande faktorerna skola gå tillbaka till och hämta styrka af just de i reformationens kyrkoidé existerande men där af de katoliserande tankarna i tukt hållna »moderna elementen». På samma gång elimineras då hvarje förhoppning om att hos reformationen kunna hämta någon kraft till kyrkoidéns fördjupande och stärkande i den nutida krisen; det blir i stället mer än sannolikt, att den från katolicismen öfver reformationen till gammalprotestantismen löpande kyrkolinjens afbrytande måste betyda ett förintande af kyrkoidén såsom sådan.

Huru det nu än må förhålla sig med den här sist berörda invecklade frågan om förhållandet mellan den äldre protestantismens, reformationens och katolicismens kyrkoidéer, så mycket är efter det föregående tydligt, att blotta tillvaron af den i gammalprotestantismen

<sup>1</sup> Jmfr Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* i *Die Kultur der Gegenwart* I, IV: 1, andra uppl., sid. 459—461.

verkande kyrkoidén i och för sig icke kan utgöra något tillfyllestgörande bevis, hvarken för att reformationen icke inneslutit i sig principiellt kyrkodesruktiva element, eller för att de i nutiden verkamma kyrkoupplösande faktorerna icke skulle kunna i större eller mindre grad leda sitt ursprung från reformatoinen. Det blir därför nödvändigt att gå tillbaka till reformationen själf och underkasta dess kyrkobegrepp en kritisk granskning. Utgångspunkten för denna granskning blir således frågan om det reformatoriska kyrkobegreppet principiellt sedt är att betrakta såsom ett stärkande eller ett försvagande och en begynnande upplösning af den såsom kyrkoidé fattade kristna samfundstanken. Nu är ju emellertid en dylik granskning en högst komplicerad sak redan på den grund att representationen i detta stycke nästan mindre än i något annat afseende låter sig uppfattas såsom en enhetlig företeelse. När vi här i det följande ställa Luther i förgrunden och närmast låta undersökningen af reformationens kyrkoidé bli en undersökning af Luthers, sker detta icke blott med anledning af hans allmänna betydelse såsom reformatorisk centralpersonlighet, icke heller blott därför, att hela den följande framställningen har såsom hufvudföremål just den lutherska kyrkoidéns utveckling, utan till grund härför ligger också den öfvertygelsen, att Luther trängt djupast in i kyrkoidéns innersta, och att han här gjort eröfringar af normerande betydelse för den kristna kyrkoidén. Detta sistnämnda motiv må tillsvidare blott stå såsom ett framkastadt påstående, hvilket det efterföljande i sin helhet får antingen anklaga eller bestyrka.

Är Luthers åskådning sådan, att den måste betraktas såsom principiellt destruktiv för den såsom kyrkoidé fattade kristna samfundstanken? Destruktiv var den för den katolska kyrkoidén. Här behöfves ingen utredning för att styrka, att detta faktum icke kan vara utslagsgifvande, försåvidt som ju det utslagsgifvande icke kan vara den yttre styrka, med hvilken en kyrkoidé kan framträda och göra sig gällande utan allenast dess kristliga dignitet. Under hvilka förutsättningar vore den lutherska kyrkoidén att fatta såsom principiellt innebärande en upplösning af kyrkoidén såsom sådan? Med hänsyn till de uppfattningar om Luthers kyrkobegrepp, som vindicerats, och med hänsyn till kyrkobegreppets historia under protestantismens utveckling ponera vi här följande: Luthers kyrkoteori skulle principiellt och till sina verkningar vara destruktiv, om den vore antingen dualistisk eller spiritualistisk eller sekteristisk. Dualistisk är den kyrkoteori, som i sig innesluter heterogena element,



hvilka, huru de än på yttre sätt kunna sammanslutas, dock måste bekämpa hvarandra. Det ligger i öppen dag, att en dylik inre sammanhangslöshet och dylika inre slitningar under utvecklingens gång allt mer och mer måste komma att verka i försvagande och upplösande riktning. Med en spiritualistisk kyrkoteori förstå vi en sådan, som löser kyrkoidén från sammanhang med det historiska samfundslifvet och alltså utblottar den på verkligt samfundsvärde. Också här är det utan vidare tydligt, att en idé, från hvilken inga linjer låta sig dragas till det faktiska historiska lifvet, som blott är en tom öfver historiens värld sväfvande allmän-idé, betyder ett förflyktigande och en upplösning af den kristna samfundsidén. Lika uppenbar synes måhända icke sekterismens destruktiva tendens framträda, om vi fixera det för sekterismen karakteristiska däri, att den vill låta den kristna samfundsidén uppgå i att vara föreningsidé eller m. a. o. fattar kyrkan såsom en sammanslutning af enskilda människor, hvilka känna sig på ett inre sätt förbundna genom gemensamma religiösa erfarenheter. Det destruktiva elementet ligger här närmast däri, att den subjektiva utgångspunkten sätter ett splittringsfrö, som drifver till en samfundsidéns fortgående upplösningsprocess. Djupast sedt beror, såsom det i det följande skall visa sig, såväl spiritualismens som sekterismens för samfundsidén destruktiva karaktär på deras ställning till uppenbarelsbegreppet.<sup>1</sup> Frågan är nu icke den, om det är möjligt att hos Luther draga fram uttalanden, som visa i dualistisk, spiritualistisk eller sekterisk riktning, utan den, om någon af dessa tre typer gripa tag om själfva det väsentliga och bärande i Luthers tankegång. Det är visserligen sant, att uttalanden, som icke i allo öfverensstämma med hvarandra, låta sig framdragas ur Luthers oerhörda produktion — han har ju f. ö. lika litet i fråga om kyrkan som på någon annan punkt gifvit någon fixerad dogmatisk framställning — men icke desto mindre uppbäres denna produktion, långt ifrån att på något vis vara ett konglomerat af stridande tankar, vida mer än man stundom velat anse af en i det väsentliga synnerligen enhetlig och inom sig sluten grundåskådning. Vår fråga är alltså, om hans med Rom brytande kyrkoidé har förts in på någon af dessa till upplösning ledande vägar. Den närmaste uppgiften blir då att söka draga upp konturerna af det lutherska kyrkobegreppet. Sedan detta skett skall en undersökning af denna kyrkoteoris enhetlighet samt dess förhållande till i spiritualistisk och sekterisk riktning gående tankar bidra till

<sup>1</sup> Jmfr härtill Aulén, Sekterism och dogmatisk nihilism, sid. 9 ff. och sid. 17 ff.

att gifva en något fylligare bild af den lutherska kyrkoidén samt belysa frågan om dennas ställning till den inom den senare protestantismen framträdande krisen.

Frågan om Luthers kyrkobergepp har framkallat en oerhörd litteratur, hvilken icke heller visar några som helst tecken att vilja sina ut i våra dagar. Snarare har man just under de sista åren med förnyad energi och från olika synpunkter gripit sig an med de många invecklade problem, som hans kyrkoteori innesluter. Det har stundom och icke så alldeles utan rätt sagts, att de många skiftande meningar och tolkningar, som härvid framförts, verka såsom en ironi af de bekanta orden i Schmalkaldiska artiklarna: nu vet ett barn om sju år, hvad kyrkan är. Vid första påseende synes denna fråga dock ingalunda vara så komplicerad; svaret synes tvärtom ge sig af sig själf. Till en viss grad är det verkligen så, och till en viss grad borde Luther också alltjämt ha rätt att upprepa sina ord ur Schmalkaldiska artiklarna. Skulle man till Luther riktat en direkt fråga om hvad kyrkan är, lider det intet tvifvel om, att hans närmaste svar skulle blifva: kyrkan är ein Vorsammlung aller Christgläubigen auf Erden, congregatio sanctorum. Så har han själf otaliga gånger i tidigare som i senare skrifter svarat både i polemiska framställningar och positiva utredningar, och detta svar har gifvits i full öfvertygelse om, att härmed har gifvits en klagörande bestämning af det »blinda» och »otydliga» ordet kyrka. Åter och åter har han ställt denna bestämning mot Rom och dess identifierande af kyrkan med den yttre institutionen: Ich sehe wohl, heter det t. ex. i Von dem Papstthum, dass der arme Träumer meinete in seinem Sinn, christlich Gemein sei gleich einer andern weltlichen Gemein. I motsats härtill är kyrkan eller kristenheten såsom Skriften betygar, ein Vorsammlung aller Christgläubigen auf Erden; wie wir im Glauben beten: Ich gläub in den heiligen Geist, eine Gemeinschaft der Gläubigen.<sup>1</sup> Kyrkan är icke blott något yttre utan är till sitt väsen en inre andlig storhet. Gern haben sie es, skrifver Luther i Von Concilies und Kirchen, dass man sie für die Kirche halten, als Papst, Cardinäl, Bischoffe, und liesse sie doch unter diesem herrlichen Namen eitel Teufelsschüler sein, die nichts denn eitel Büberei und Schalkeit üben möchten. Wohlan, hintan gesetzt mancherlei Schriften und Teilung des Worts Kirche, wollen wir diesmal einfältig bei dem Kinderglauben bleiben, der da sagt: Ich gläube eine heilige, christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen. Da deutet der Glaube klärlich, was die Kirche sei,

<sup>1</sup> Luthers sämtliche Werke, Erlangeruppl. (cit. E. A.), 27, sid. 96.

Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind: das heisst ein christlicher heiliger Haufe oder Kirchen.<sup>1</sup> Detestanda est impietas romana, quae de ecclesia somniat sua mendacia, cum ecclesia aliud esse non potuit, quam congregatio spiritualis hominum, non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et caritatem spiritus.<sup>2</sup> Samma bestämningar möta också i Luthers positiva framställningar; det klassiska stället ha vi i Stora katekesens ord: die heilige christliche Kirche heisset der Glaube communionem sanctorum, eine Gemeinschaft der Heiligen, denn es ist beides einerlei zusammengefasst. — — Das Wörtlein Kirche soll auf recht deutsch — — heissen eine christliche Gemeinde oder Sammlung, oder aufs allerbeste eine heilige Cristenheit.<sup>3</sup>

Kyrkan är således — det blir Luthers närmaste svar — eine Vorsammlung aller Gläubigen, ein christlicher heiliger Haufe, congregatio spiritualis hominum, eine Gemeinschaft der Heiligen, ein Volk, das Christen und heilig sind o. s. v.

Till de ofvan anförda citaten skulle utan svårighet kunna läggas ett nästan obegränsadt antal nya, i hvilka samma eller liknande bestämningar af kyrkan gifvas. Fråga vi oss hvad som vunnits med alla dessa och dylika definitioner af kyrkan, så kan detta sägas vara det, att tron utgör en nödvändig betingelse för medlemskap i kyrkan. Detta är hvad de alla syfta att inskräpa. Hvarest ingen tro finns, där finnes icke heller något medlemskap.<sup>4</sup> Denna tanke, som alltid har en udd riktad mot Rom, ingår såsom en ovillkorlig beståndsdel af, en grundbestämning i den lutherska kyrkoteorien; och såtillvida som alla dessa definitioner ge uttryck häråt, ge de uttryck åt en central reformatorisk tanke. Men hvilken oerhörd stor betydelse än detta har för Luthers grundåskådning, är det dock lätt att se, hurusom dessa definitioner icke i och för sig betraktade kunna sägas gifvæ uttryck åt något för Luther säreget och i hvarje fall icke kunna anses stå såsom något fullständigt och adekvat uttryck för hans grundåskådning. Detsamma hade ofta sagts under medeltiden mot den romerska kyrkan och det just från sådana håll, som Luther lifligt ogillade. Detsamma sades ock under hans egen samtid af svärmeandarna, och mellan dessa och sig fann Luther ett svalg befast. Säger Luther såsom en definition, att kyrkan är die Gemeinschaft der Heiligen eller eine Vorsammlung aller Gläubi-

<sup>1</sup> E. A. 25, sid. 353; jmftr t. ex. 27, sid. 303; 30, sid. 369; 31, sid. 123.

<sup>2</sup> E. A. 15, sid. 357.

<sup>3</sup> Müller, Die Symbolischen Bücher, sid. 456.

<sup>4</sup> Jmftr t. ex. E. A. 25, sid. 354.



gen, så ligger bakom dessa termer en grundåskådning, som gör att den bild af kyrkan han därvid ser, blir en helt annan än den t. ex. dessa andra sett, då de brukat samma eller liknande termer som Luther. Den gemensamma definitionen lämnar rum för väsentligt olika tolkningar. Uppgiften blir därför att finna den bakomliggande grundåskådning, som uppbär dessa icke uttömmande definitioner och gör dem till hvad de faktiskt äro för Luther. Hvilken denna innehållsgivande grundåskådning är kommer klart till synes genom det stora hufvudintresse, som ligger till grund för och bestämmer Luthers kamp för sitt kyrkoideal, och som är gemensamt såväl för polemiken åt det ena hållet — mot Rom — som för polemiken åt det andra hållet — mot svärmeandarna.

Kan man här verkligen med skäl tala om ett enda gemensamt hufvudintresse i båda fallen? Är det icke snarare skilda intressen, som drifva Luther i ena och i andra fallet? Gentemot Rom bevakandet af trons ställning, af kyrkan såsom die Gemeinschaft der Heiligen, gentemot svärmarne åter omsorgen om den ämbetsmässigt ordnade nådemedelsförvaltningen. Och kommer icke Luther att i polemiken mot Rom göra gemensam sak med svärmarne samt i polemiken mot dessa att göra gemensam sak med Rom? Berättigandet af denna traditionella uppfattning af förhållandet skall icke i och för sig bestridas, det är ju intet tvifvel om, att Luther verkligen mot Rom stridt för trons rätt i kyrkobegreppet och mot svärmarne för den ordnade nådemedelsförvaltningen. Det måste emellertid sägas, att detta betraktelsesätt af Luthers kyrkoreformatoriska kamp ofta nog varit ägnadt att i hög grad undanskymma den enhetlighet, som dock — trots det att ju en i allo följdriktig konsekvens i de skilda uttalandena icke låter sig urgeras — faktiskt bär upp hans kyrkoideal och hans reformatoriska verksamhet öfverhufvud. Det kan visserligen synas som om olika intressen drefve honom i ena och andra fallet, men där bakom ligger såsom *causa prima efficiens* ett och samma stora grundintresse, nämligen intresset för »evangelium», för dettas allt behärskande och principerande ställning i fråga om kyrko-idén.

Hvilken är Luthers hufvudanklagelse mot den romerska kyrkoidén? Att kyrkan af Rom identifieras med den faktiska romerska kyrkoinstitutionen? Genom alla de tusende dundrande anklagelserna ljuder där såsom ett *praeterea censeo*: kyrkan får icke identifieras med någon yttre storhet öfverhufvudtaget, ännu mindre med den yttre synliga romerska kyrkoanstalten; just därför att Roms kyrka gör anspråk på att kunna ses af alla, kan den omöjligen vara någon

»rätt kyrka» utan måste i stället vara »die tolle Kirche». Men vi fråga Luther vidare, hvori denna den romerska kyrkans falska anspråk har sin grund. Dess yttre och falska »synlighet» finner han framträda koncentrerad i hierarkien och dess fulländning, påfven. I skriften *Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emsers zu Leipzig (1521)* läsa vi: nu halt sie gegen ander, die heilige Kirche Christi und die tolle Kirche des Papsts. Die heilig Kirche Christi spricht also: Ich glaube eine heilige christliche Kirche; die tolle Kirch des Papsts spricht also: Ich sehe ein heilige christliche Kirche. Jene spricht: Die Kirche ist wider hie noch da; diese spricht: Die Kirche ist hie und da. Jene spricht: Die Kirche liegt an keiner Person; diese spricht: Die Kirche liegt am Papst. Jene spricht: Die Kirch ist nit auf ein zeitlich Ding gebauet; diese spricht: Die Kirch ist auf den Papst gebauen.<sup>1</sup> Dialogen mellan Kristi kyrka och den falska kyrkan mynnar ut däri, att den falska kyrkan är falsk, därför att den »är byggd på» påfven; och det är ingen tillfällighet, att så sker, Luther kommer ständigt tillbaka härtill och ser häri själfva den romerska grundvillfarelsen. Es muss, heter det en annan gång, je nit allein der Papst recht haben, so der Artikel recht ist: ich gläub ein heilige christliche Kirche; oder müssen also beten: ich gläub in den Papst zu Rom; und also die christliche Kirche ganz in einem Menschen ziehen, welches nit anders denn teuflisch und höllisch Irrthume wäre?<sup>2</sup> Det betänkliga ligger för Luther däri, att den i påfven sammanfattade och fulländade hierarkien kommit att bli den romerska kyrkoidéns behärskande tanke: *credo ecclesiam sanctam esse praelatum* är, säger Luther, den romerska kyrkans bekännelse om kyrkan.<sup>3</sup> Därmed göres nämligen något till kyrkans aktiva faktor, som icke är ägnadt att vara detta, medan åter det, som allena kan och måste vara kyrkans aktivitet, evangelium, skjutes åt sidan och förvanskas. Häri har den romerska kyrkoidéns falska synlighet sin grund. Representerar den i påfven fulländade hierarkien kyrkans aktivitet, så är därmed gifvet, att kyrkan måste bli en *politia externa*. Hela Luthers sträfvan går i motsats härtill upp i detta enda: fram med evangeliet; det får icke skjutas undan eller skymmas bort af någonting, hvad det vara månde, utan måste stå såsom det öfversta och så få göra sig gällande i sin kyrkoskapande och kyrkouppehållande gärning. Att hierarkien i påfven träder i evangeliis ställe är från kyrkoidéns synpunkt sedt icke

<sup>1</sup> E. A. 27, sid. 303 f.

<sup>2</sup> E. A. 21, sid. 288; jmf. 25, sid. 353.

<sup>3</sup> Köstlin, *Luthers Theologie II*, sid. 239.

ett enskildt fel bredvid andra utan själfva kardinalfelet, ur hvilket de öfriga felen låta härleda sig.

Af påfvens yttre regemente werden keine Christen, säger Luther.<sup>1</sup> Luthers centrala fråga är: was macht die Kirche, hvad gör människorna till kristna. Sättes hierarkien såsom det första, så har man därmed satt något, som icke kan »föda någon kristen»; det samfund, som härigenom bildas, kan blott bli ett yttre samfund, i hvilket medlemskapet göres beroende af yttre gärningars uppfyllande,<sup>2</sup> och som därför kan bli något för alla till sina yttre gränser klart och tydligt påvisbart. Påfvens »människolära» och »människostadgar» — die elenden Plage der Menschenlehre, damit Gott itzt die Welt durch Papst und Bischoff plagt<sup>3</sup> — duga icke att bygga på, byggnaden kan i så fall endast bli die tolle Kirche. Man måste i stället bygga på det som verkligen kan göra människor till kristna, och det kan endast och allenast evangelium. Alla de mångskiftande anklagelserna mot Rom för att vilja skapa och uppehålla en kyrka med än det ena än det andra yttre bruket och påbudet går tillbaka till detta ena: att någonting annat, som icke kan vara kyrkoskapande, utan blott kan skapa en kyrkokarrikyr, i och med dessa hierarkiens människofunder har fått sätta sig öfver och i stället för evangelium — den enda kraftkällan, därför att det är den enda makt, som kan göra människor till kristna. Kristi kyrka är till sitt innersta väsen en evangeli samfundsskapelse. Hvar evangelium är verksamt, där är ock Kristi kyrka — die Gemeinschaft der Heiligen — där skapas och uppehåles denna alltjämt. Visserligen är det med denna utgångspunkt fullkomligt uteslutet, att kyrkan skulle kunna på romerskt sätt bli något i det yttre fullt bestämbar samfund. Ty huru vida och huru djupt evangeli verkningar sträcka sig i människohjärtana, kan ingen med visshet afgöra — in weltlicher Versammlung kann ich sehen, ob er zu Leipzk, Wittenberg oder hie oder da mit andern vorsammelt ist, aber gar nicht ob er gläub oder nit.<sup>4</sup> Det af evangelium skapade de heligas samfund är en andlig storhet och såsom sådan trosföremål, aldrig ett yttre samfund, hvars gränser skulle vara möjliga att iakttaga. Men detta betyder icke, att man skulle behöfva vara i ovisshet om kyrkans tillvaro. Denna visshet hvilat, det är Luthers orubbliga grundtanke, på vår visshet om att Guds evangelium icke är utan frukt: Gottes Wort geht nicht ledig abe. Evangelium är ett

<sup>1</sup> E. A. 27, sid. 107.

<sup>2</sup> E. A. 27, sid. 305.

<sup>3</sup> E. A. 28, sid. 159.

<sup>4</sup> E. A. 27, sid. 100 f.



osviktigt »tecken» på kyrkans tillvaro. Hvarhålst evangelium är, där är ock Kristi kyrka — Rom aber oder päbstlich Gewalt ist nit ein Zeichen der Christenheit.<sup>1</sup> Detta är, för att anföras ett representativt ställe, hufvudsynpunkten i Luthers utredning i Stora katekesen om huru kyrkan är »modern, som föder och bär hvar och en kristen genom Guds ord»: hvarest anden icke uppenbarar, drifver och predikar Ordet, da ists verloren, wie unter dem Papstthum geschehen ist — — — Woran hat es denn gemangelt? Daran, dass der heilige Geist nicht ist da gewesen, der solches (Christus) hätte offenbaret und predigen lassen; sondern Menschen und böse Geister sind da gewesen, die uns haben gelehrt durch unsere Werk selig zu werden und Gnad erlangen. Darum ists auch keine christliche Kirche; denn wo man nicht von Christo prediget, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringet.<sup>2</sup> Evangelium är kyrkans subjekt; vid något annat än evangelium är kyrkan icke bunden, icke vid den romerska kyrkan eller påfven; därför är kyrkan in aller Welt, wie die Propheten verkündigt haben, dass Christus Evangelion sollte in aller Welt kommen — — — In dieser Christenheit, und wo sie ist, da ist Vergebung der Sunden, das ist, ein Königreich der Gnaden und des rechten Ablass. Hvarför? Denn — fortsätter Luther — daselbst ist der Evangelion, die Taufe, das Sacrament des Altars, darin Vergebung der Sunden angeboten, geholet und empfangen wird, und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst.<sup>3</sup>

Denna Luthers syn på kyrkan, enligt hvilken evangelium är hennes subjekt, hennes öfversta princip och skapande faktor, utgör den bärande grunden för hela hans kyrkoreformatoriska sträfvan. Är evangelium verkligen kyrkans subjekt enligt ordet: *verbum et sacramenta . . . constituunt et aedificant regnum Christi*,<sup>4</sup> så måste det fritt få göra sig gällande såsom sådant. Så hänger hans kyrkoidé och hans reformatoriska program på det allra närmaste tillsammans. Icke det blir hans reformatoriska program: att söka skilja ut och samla ihop de sant troende kristna ur den påfviska villfarelsen, utan i stället: fram med det förtryckta evangelium, så att det utan hinder kan få utföra sin den kristna kyrkan byggande gärning. Striden för tron blir för honom en strid för evangelium. Just därför att Luther ser kyrkan såsom ett de troendes samfund, kämpar han

<sup>1</sup> E. A. 27, sid. 108.

<sup>2</sup> Müller, a. a., sid. 456.

<sup>3</sup> E. A. 30, sid. 369 f. (i Bekenntniss vom Abendmahl Christi 1528).

<sup>4</sup> Citeradt hos Billing, Luthers lära om staten, sid. 77.

för evangelium såsom det öfversta och allt behärskande.<sup>1</sup> Luther vill reformera i öfverensstämmelse därmed att evangelium och icke påfven är kyrkans principerande moment. Någon »ny kyrka» vill han alls icke grundlägga;<sup>2</sup> en sådan tanke skulle vara en ren orimlighet för Luther. Intet ligger honom mera fjärran. Kyrkan är till, den har fått sin tillvaro såsom en Guds stiftelse genom Jesus Kristus och lefver såsom hans kristenhet. Men felet, det kyrkoförödande felet, är att det evangelium, hvilket är satt såsom denna kristenhetens grundval, icke har fått förblifva i denna ställning, utan har hållits undan, därigenom att människorna ha velat bygga kyrkan på en annan grund än denna af Gud själf lagda och alltså på en falsk grund. Därför visar Luther i sina reformatoriska skrifter, t. ex. skriften till Adeln, på skyldigheten att förhjälpa därtill, att evangelium måtte återinträda i den rättmätiga härskarställning, som den kristna kyrkoleden fordrar.<sup>3</sup> Grunden till allt det skefva hos Rom är, att påfven »förföljer evangelium»; er lehret wohl seinen Dreck und Gift, als die Menschenlehre, lässt aber das Evangelion unter der Bank liegen; ja er verfolget, wiewohl es ihn nichts hilft.<sup>4</sup>

Koncentrerar sig allt för Luther i detta ena: att evangelium må träda fram ur sin förtryckta ställning, så blir det från denna synpunkt begripligt, huru han å ena sidan kan uttala de starkaste förkastelsesdomar öfver påfvekyrkan såsom die tolle Kirche, men å andra sidan häfdar kyrkans fortbestånd under Rom och betraktar sin sträfvan såsom en sträfvan att rena och förnya kyrkan. Det romerska kyrkoideal, som förkroppsligar sig i påfvens person, visar sig vara grundfalskt, därför att påfven sätter sig öfver, undanhåller och förvanskar evangelium, wiewohl es ihn nichts hilft. Så bygges kyrkan på falsk grund, blir blott något yttre och en vrångbild af den sanna kyrkan. Därför är påfven, långt ifrån att vara någon Guds ställföreträdare eller något kristenhetens hufvud, i stället antikrist, som sitter i Guds tempel; hans herravälde är gewisslich das recht endchristliche Regiment oder die recht widerchristliche Tyrannei, die im Tempel Gottes sitzt und regiert mit Menschengebot;<sup>5</sup> påfvedömet är stiftadt af djäfvulen, och Luther skulle vilja tala mot påfven tusendmal ärgre<sup>6</sup> än han förmår. Därför är också die Messpaffen

<sup>1</sup> Jmfr härtill Billing, a. a., sid. 172.

<sup>2</sup> Jmfr härtill Loois, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4 uppl., sid. 714; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 uppl. III, sid. 848.

<sup>3</sup> Jmfr K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, sid. 7.

<sup>4</sup> E. A. 26, sid. 266.

<sup>5</sup> E. A. 30, sid. 370.

<sup>6</sup> E. A. 26, sid. 228.

och hela hierarkien af djäfvulen, den är obetingadt ohelig och oberrättigad och har sin förebild ej såsom den pretenderar i himmelen utan i helvetet.<sup>1</sup> Men trots detta har kyrkan icke gått under. Och hvarför icke? Jo därför att den falska romerska principen visserligen har undertryckt och förvanskad evangelium, men detta dock icke alldeles har fått försvinna; Gud har uppehållit det »med makt och under», det har left »äfvén under påfvén» och verkat sitt kyrkoskapande verk. Sätillvida som den romerska kyrkan byggt på den falska grunden, har den varit en »djäfvulens kyrka»; men sätillvida som evangelium dock i någon mån har kunnat göra sig gällande, har Kristi kyrka uppbyggt och underhållits. Ofta har Luther visat hän på, huru dopet och nattvarden under påfvedömet tjänstgjort såsom evangeliu vittnen. I Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) gör Luther en omsorgsfull utredning af de former, i hvilka Gud med makt och under uppehållit evangelium: det har skett genom dopet, det heliga evangeliu texter på hvarje lands språk från predikstolen, altarets sakrament, från hvilket visserligen den ena gestalten röfvats, predikoämbete och själavård, bön, psaltare, Fader vår, trosbekännelsen, tio Guds bud samt många goda latinska och tyska sånger. Wo nu solche Stücke noch blieben sind, da ist gewisslich die Kirche und etliche Heiligen blieben: denn es sind alles die Ordnung und Früchte Christi; ausgenommen der Raub der einigen Gestalt.<sup>2</sup> Därför heter det hos Luther otaliga gånger, att antikrist sitter im Tempel Gottes — nicht in des Teufels Stall. Nein, skrifver Luther, er wird nit sitzen, da eitel Teufel und Ungläubigen, oder da kein Christus oder Christenheit ist: denn er soll ein Widerchrist sein, darumb muss er unter den Christen sein. Und weil er daselbs sitzen und regieren soll, so muss er Christen unter sich haben. Es heisst ja Gottes Tempel, nicht Steinhaufe, sondern die heilig Christenheit, 1 Cor. 3: 17, darinn er regieren soll.<sup>3</sup>

Man har ofta velat häfda, att Luther i striden mot »svärmean-

<sup>1</sup> Billing, a. a., sid. 198. Jmfr citat hos Köstlin, a. a. I, sid. 334.

<sup>2</sup> E. A. 31, sid. 339 f. — Om Luther någon gång kan säga, att där det predikade Ordet, evangelium vocale, saknas, »såsom i papisternas och thomisternas synagoga», där kan trots de båda sakramenten ingen kyrka bestå (Köstlin, a. a. I, sid. 311), så är detta visserligen ett uttryck för Ordets prioritetsställning i Luthers åskådning, men i öfrigt icke något adekvat uttryck för hans åskådning, sätillvida som han alldeles icke vill underkänna betydelsen af sakramenten såsom verbum visibile, och sätillvida som dock äfvén evangelium vocale, enligt ofvanstående, i någon mån ljudit i den romerska kyrkan.

<sup>3</sup> E. A. 26, sid. 258; Jmfr Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater (Leipzig 1856), sid. 48.



darna» kämpat för ett i viss mån annat tros- och kyrkoideal än det, han ställer mot den katolska kyrkoidén. För icke så länge sedan har Barge i sin utförliga monografi öfver Karlstadt framställt denne såsom den konsekventa fullföljaren af reformationens intentioner, medan Luther däremot förmenas ha svikit sina egentliga ideal samt i ett opportunistiskt kompromissande med katolsk sakramentalism och hierarkism sökt på halfva vägen upprätthålla ett yttre kyrkoväsen, hvilket med den yttre auktoritetens makt måste förtrycka och hämma den fria och andeborna religiositeten. Äfven Troeltsch ser i sin öfversikt öfver protestantismens utveckling Luthers strid med svärmarna väsentligen från synpunkten af, att det nu är de i Luthers tankegång kvarblifna medeltida elementen, som tränga sig fram, om han än icke behandlar Luther med samma afvoghet och polemiska skärpa som Karlstadts riddare Barge. Vi måste här skilja mellan frågan om och i hvilken grad Luthers och svärmarnas åskådning öfverhufvud hänger samman med den katolskt medeltida, från den fråga, som det här gäller, nämligen den, om Luther i sin kamp mot svärmarna utgår ifrån eller drifves till någon principiellt förändrad ståndpunkt eller ledes af något principiellt annat syfte än i förhållande till Rom. Är det verkligen så, som vi redan i det föregående sagt, att det skulle vara samma ledande grundtanke, som gör sig gällande i båda fallen?

När Luther angrep Karlstadt och svärmarna, var detta ett angrepp icke på någon enstaka punkt utan mot deras åskådning såsom helhet. För honom betydde de af dem förfäktade idealen icke blott uppgifvande af någon viss reformatorisk insikt, utan ett prisgifvande af den reformatoriska kristendomsuppfattningen öfverhufvudtaget. Ty ingenting mindre än hela kristendoms lifvets visshet och styrka är det enligt Luther som anfäktas, försåvidt man icke, såsom Schmal-kaldiska artiklarna säga, håller obetingadt fast därvid, »att Gud icke gifver någon sin anda och sin nåd utan genom och med det föregående yttre ordet».<sup>1</sup> Svärmarna hänvisa till en Andens omedelbara inre upplysning, till de direkta och icke vid »nådemedlen» bundna upplevelserna; härigenom skola innerligheten och den andliga friheten bevaras och häfdas. För Luther åter tedde sig denna subjektivistiska grundläggning af det kristna lifvet såsom ett lika stort och lika förödande fel som det vid den katolska åskådningen häftande; långt ifrån att, såsom det skenbart kunde se ut, föra till andlig frihet, för den genom blickens ständiga riktande på det egna sjäslifvet till förtröstan på något vårt eget och därmed till trälldom

<sup>1</sup> Müller, a. a., sid. 321; jmf. sid. 455 samt E. A. 29, sid. 208 ff.

under en ny »verkhelighet».<sup>1</sup> Det kristna lifvets styrka och visshet ville Luther däremot bygga på och värja genom hänvisningen till Guds med oss genom evangelium handlande syndaförlåtande barmhärtighet. Det som befriar oss och gör oss till kristna människor är, att Gud själf möter oss i historiens värld genom historiska medel, sitt evangelium. Skulle vi endast rikta blicken på våra egna upplevelser och stämningar, blefve allt ovisst; det som verkligen förmår lyfta oss och göra oss fria är att se Guds för oss och med oss gjorda gärningar. Trots all yttre och inre olikhet mellan Rom och svärmarne finner Luther, att det dock till sist är en och samma fara, som hotar från båda hållen: faran att rycka undan, förvanska eller förflyktiga det som allena kan göra människor till kristna, evangelium. Just därför att Luther kämpar för tron och dess rätt, kämpar han äfven här för evangelium såsom den kyrkoskapande faktorn. Också här är hans centrala fråga, liksom mot Rom: hvad är det som skapar kyrkan, som gör människorna till kristna? Hela hans polemik behärskas af den tanke, som han i Stora katekesen uttrycker så: där evangelium ej är, där »är det förloradt». Härmed är visserligen alldeles icke sagdt, att icke Luthers polemik mot svärmarna skulle bjuda på åtskilliga inadvartenser i jämförelse med hans polemik mot Rom, eller att den icke stundom skulle varit orättvis och stundom mera få karaktären af ett i viss mån hänsynslöst undertryckande till skada för reformationens sak. Detta får emellertid icke på något vis undanskymma det faktum, att Luther i all sin polemik med inre konsekvens kämpat för principiellt samma grundåskådning och principiellt samma syfte. Högst karakteristiska äro de ord, med hvilka han i skriften *Wider die himmlischen Propheten* säger sig vilja sammanfatta »grunden och meningen» i sin opposition mot Karlstadt: *Gott hat uns aus grosser Güte wiederumb das rein Evangelion, den edlen theuren Schatz unsers Heils. Dieser Gabe muss nu folgen auch der Glaube und Geist inwendig in gutem Gewissen, wie er denn verheisst Jes. 55, 11: dass sein Wort nicht vergeblich ausgehen; und Röm. 10, 17: Der Glaube kompt durch die Predigt. Diesem Evangelio ist der Teufel feind, und wills nicht leiden; und weil er bisher nichts dawider vermocht hat mit Gewalt und Schwerdt, greift ers nu an mit List (wie er allzeit gethan hat,) und mit falschen Propheten.*<sup>2</sup>

Ju klarare innebörden i svärmarnas position framträdde för Luther, desto skarpare har han betonat den principiella motsättningen mellan dem och honom själf, en motsats, som han, trots de

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. E. A. 26, sid. 277, 289.

<sup>2</sup> E. A. 29, sid. 208.

många gemensamma termerna och den i vissa fall stora yttre likheten fann vara lika grundväsentlig som den, hvilken skilde honom från Rom. Denna allmänna och principiella motsättning utpräglar sig helt följdriktigt också såsom en motsättning från kyrkoidéns synpunkt. Det samfundsideal, som föresväfvade svärmarna, måste med deras utgångspunkt vara sammanslutningen af individer med lika religiösa erfarenheter — så skulle congregatio sanctorum komma till stånd och framträda såsom en i historiens värld sig uppenbarande realitet. Den allmänna grundständpunkten måste drifva till att fatta den subjektiva erfarenheten såsom det för samfundsidén konstitutiva momentet. För Luthers totalåskådning var denna samfundsprincip lika omöjlig som den för svärmarna var nödvändig. Barge menar, att Luther nu icke haft någon annan utväg än att återgå till en på katoliserande hierarkisk grund fotad institutionalism. Visserligen är det därvid sant, att Luther var fullkomligt fri från den ligkiltighet mot och ringaktning för det institutionella, som måste följa af den subjektivistiska samfundsprincipen. Men då man menar, att en hierarkisk tankegång skulle vara det utslagsgivande i oppositionen mot det svärmiska samfundsidealet, visar detta blott på hvilka afvägar man kan komma, när man icke ser, att Luthers hufvudintresse mot svärmarna är identiskt med hans hufvudintresse mot Rom. Just därför att Luther söker trons sak, hänger för honom allt på, att evangelium själf fattas såsom kyrkoidéns konstitutiva faktor, såsom dess principerande moment. Så måste det vara, ty tron grundar sig på Ordet: sage mir welchs unter den zweien das Grösset und Fürnehmst sei, Gottes Wort oder der Glaub? Ists nicht wahr, Gottes Wort ist grösser und fürnehmlicher, denn der Glaub: sintemal nicht Gottes Wort auf den Glauben, sonder der Glaub auf Gottes Wort sich bauet und gründet: dazu, der Glaub ist wankelbar und wandelbar; aber Gottes Wort bleibt ewiglich.<sup>1</sup> Kyrkan har sin tillvaro genom evangelium, är en dess skapelse. Hvad Luther framför allt vill undvika är en subjektivistisk orientering af kyrkoidén; just häri skiljer sig, menar Luther, hans ståndpunkt från både Rom och svärmarna: båda stå de för honom såsom olika former af en och samma »Enthusiasmus» — denn auch das Papstthum ist ein eitel Enthusiasmus, darin der Papst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens.<sup>2</sup> Äfven Rom bygger till sist genom den i påfven fulländade hierarkien på en subjektiv princip. Mot båda gäller det: evangelium får icke på något vis fattas såsom ett sekundärt

<sup>1</sup> E. A. 26, sid. 292.

<sup>2</sup> Müller, a. a., sid. 321 (Schmalk. art.).



moment; så snart det icke får intaga den primära ställning, som tillkommer detsamma, så snart något, hvad det vara månede, öfverordnas detsamma, blir i själfva verket evangelium icke längre evangelium; det förvandlas också såväl af Rom som svärmarne, säger Luther, till att i stället blifva lag och så frammanas i båda fallen den falska »verkheligheten». Detta leder på olika sätt till ödesdigra konsekvenser för kyrkoidén; kyrkan göres på falskt sätt synlig och på samma gång går den verkliga vissheten om dess tillvaro förlorad.

Vi se tillbaka på det föregående. När vi sett, hvad Luther angriper hos de motsatta ståndpunkterna och hvad han vill försvara såsom den bärande grundtanke, på hvilken hans egen position hvilar, ha vi härigenom vunnit en djupare inblick i den lutherska kyrkoidéns innehåll än den som närmast kunde vinnas af de ofta mötande allmänna bestämningarna: die Gemeinschaft der Heiligen, congregatio sanctorum o. s. v. Vi ha sett såsom det afgörande karakteristiska, huru Luther, just därför att han kämpar för tron och för kyrkan såsom ett trons samfund, riktar blicken hän till evangelium såsom den trosskapande makten och till kyrkan såsom en evangelii samfundsskapelse, samt huru han just i denna energiska orientering af kyrkoidén ifrån det objektiva momentet vill se det som skiljer honom på en gång från Rom och svärmarne. När Luther säger sitt congregatio sanctorum om kyrkan, gör han det därför i en helt annan mening än dessa båda motståndare; den bild, som därvid träder fram för hans inre syn, är bilden af evangelium, hvilket såsom den gudomliga aktiviteten går igenom världen och trosväckande skapar sitt samfund, congregatio sanctorum. Evangelium eller Ordet är kyrkans subjekt och principerande moment, i och genom detta får kyrkan sin tillvaro och dess samfundsgräns bestämmas af intet annat än af i hvilken utsträckning Ordet genom människornas mottagande har fått utöfva sitt trosskapande verk i människolifvet. När kyrkan är congregatio sanctorum, är den alltså detta därför och därigenom, att den är evangelii samfundsskapelse.

Det kan icke nog starkt betonas, hvilken rent af fundamental betydelse det har för hela Luthers åskådning, att evangelium verkligen ingår i hans kyrkoidé såsom det öfversta konstitutiva momentet. Gör man icke detta förhållande fullt klart för sig, så har man redan på förhand afskurit hvarje möjlighet att tränga in i det lutherska kyrkobegreppets inre struktur eller att afväga dess värde för den kristna kyrkoidén såsom sådan. Man förbiser då ingenting mindre än hans djupaste motiv; hans kyrkoidé måste då komma att te sig såsom en sammanslutning af heterogena element: kyrkan skall sön-

derfalla i en inre osynlig och en yttre synlig såsom företeelser utan inre sammanhang med hvarandra; man skall komma att visa än på institutionalistiska, än på sekteriska och än på spiritualistiska element, som ligga oförmedlade bredvid hvarandra; de olika tankekretsarna falla i sär och låta sig icke åter sammanknytas, därför att det enande bandet är afklippt.

Det är så mycket större anledning till att framhäfva denna grundföretsättning för ett inträngande i den lutherska kyrkoidén, som denna idés historia är rik på vittnesbörd om huru man trott sig kunna bevara Luthers åskådning om evangelii ställning i kyrkoidén, under det man i tanken utgått från de enskilda troende såsom kyrkans primära moment och fattat evangelium eller »nådemedlen» såsom ett nödvändigt men sekundärt moment. Den af de enskilda troende konstituerade kyrkan får sin närmare bestämning af förhållandet till nådemedlen, dessa senare äro betryggande igenkänningstecken och outhärliga verksamhetsmedel. Skillnaden mellan denna uppfattning och den enligt hvilken evangelium är kyrkans primära moment kan synas oväsentlig, då ju dock evangelium ingår i kyrkobegreppet såsom ett nödvändigt moment; i själfva verket är den fundamental och medförande de mest vidtgående konsekvenser. Det kan till en viss grad vara förklarligt, att man velat fatta den lutherska kyrkoidén såsom utgående från de enskilda vere credentes med nådemedlen såsom ett sekundärt moment. Man har i denna riktning trott sig böra tolka Luthers grundtanke om de enskildes medlemskap i kyrkan såsom beroende på tron. Man har också fruktat för att betonandet af den »objektiva» utgångspunkten skulle öfverskylla motsättningen mellan Luther och Rom, medan däremot hans motsättning mot svärmarna syntes vara tillräckligt väl tillvaratagen genom framhållandet af nådemedlens outhärlighet. Ett visst stöd synes man dessutom kunna hämta såväl i bekännelseskriaternas terminologi som hos en hel del uttalanden af Luther. Så tolkar man till sin favör framför allt Augustanas bekanta sats *ecclesia est congregatio sanctorum*, in qua recte docetur evangelium et recte administrantur sacramenta: här synes evangelium och sacramenta stå såsom en sekundär bestämning. Och hvad Luther beträffar synes man kunna äga en viss rätt att åberopa sig på alla de otaliga ställen, där Luther talar om evangelium eller Ordet och sakramenten såsom säkra yttre igenkänningstecken på kyrkans tillvaro. Frågan om Augustanas vittnesmål lämna vi tillsvidare. Gå vi till de ifrågavarande Lutherorden, kan det icke råda någon tvekan om den mening, i hvilken det där talas om Zeichen och Merkmale. Wo die Tauf und Evangelium ist, da soll

Niemand zweifeln, es sein Heiligen da, und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein.<sup>1</sup> I den bekanta framställningen i Von Conciliis und Kirchen har Luther uppräknat en följd igenkänningstecken<sup>2</sup> på kyrkans tillvaro. Köstlin har med rätta visat hän på, huru dessa tecken äro af olika art, i det att Ordet och sakramenten skilja sig från de andra såsom de tecken, genom hvilka kyrkans vardande och varande äro betingade.<sup>3</sup> Det finnes, säger Luther också en gång, egentligen blott ett enda fullvisst tecken: es ist nicht mehr, denn nur ein einiges gewisses Zeichen, dabei du erkennen mögst, wo Christus und seine Kirche ist, der ist dieser Stern, das heilige Evangelium; alles andere ist falsch und fehlet. Wo aber das Evangelium gepredigt wird, da leuchtet dieser Stern, da ist gewisslich, da findest du gewisslich die Kirche, es sey in der Türkei, Russen, Böhmen, oder wo es wolle. Es ist nicht möglich, dass Gottes Wort sollte lauten, und Gott, Christus und der heilige Geist nicht da seyn. Wiederum ist's nicht möglich, dass Gott, Christus, heiliger Geist, Kirche, oder etwas Seliges seyn sollte, da Gottes Wort nicht lautet, wenn sie gleich alle Wunder thäten; sondern es müssen eitel Herodisten und Teufels Regiment da seyn.<sup>4</sup> Ingenting kan vara mera uppenbart, än det, att dessa »tecken», eller rättare detta tecken, för Luther står såsom kunskapsgrund för vår visshet blott af den anledningen, att de tillika äro realgrund för kyrkans tillvaro. Därför att evangelium står i denna ställning, kan det icke betraktas såsom en viss bestämning hos en företeelse, som eljest i och för sig skulle kunna fasthållas af tanken, därför måste det tvärtom med systematisk konsekvens ingå i denna företeelse i egenskap af dess principerande moment, representerande själfva aktiviteten och lifskraften i densamma. Kyrkan låter sig blott tänkas utifrån evangelium såsom utgångspunkt.

Detta är emellertid icke blott något som vi med den systematiska konsekvensens rätt kunna sluta till ur Luthers tankegång, utan också något som Luther själf vid många tillfällen och på olika sätt direkt uttalat. Kyrkan är en skapelse af Ordet: »Guds ord står ojämförligt högt öfver kyrkan, hvilken det ej tillhör att fastställa, ordna, göra något, utan blott att fastställas, ordnas, göras såsom en skapelse. Ty hvem har väl födt sin fader, hvem har väl själf först

<sup>1</sup> E. A. 27, sid. 108.

<sup>2</sup> E. A. 25, sid. 359 ff.

<sup>3</sup> Köstlin, a. a. II, sid. 260.

<sup>4</sup> Ur kyrkopostillan; citatet hos Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, sid. 51 f.

gífvit upphof åt sin upphofsman»?<sup>1</sup> Kyrkan konstitueras af Ordet: *Verbum et sacramenta constituunt et aedificant regnum Christi*. Es ist nicht Gottes Wort, darumb dass es die Kirche sagt, sondern dass Gottes Wort gesagt wird, darumb wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort, sondern sie wird von dem Wort.<sup>2</sup> Evangelium är kyrkans aktiva faktor, kyrkan är genom evangelium ett »nådens konungarike» och gemenskapen är, huru skilda än kyrkans medlemmar i det yttre kunna vara från hvarandra, sparsi per totum orbem, en gemenskap i Ordet, i evangelium om syndernas förlåtelse: in der Christenheit haben wir Vergebung der Sünde, welches geschiet durch die heiligen Sacrament und Absolution dazu allerlei Trostsprüche des ganzen Evangelii. Darum gehöret hieher, was von den Sacramenten zu predigen ist, und Summa das ganze Evangelium und alle Aemter der Christenheit, welches auch noth ist, dass (es) ohn Unterlass gehe. Denn wiewol Gottes Gnade durch Christum erworben ist, und die Heiligkeit durch den heiligen Geist gemacht, durch Gottes Wort in der Vereinigung der Kirchen (in unitate ecclesiae catholicae), es sind wir doch nimmer ohne Sünde unsers Fleisches halben, so wir noch am Halse tragen. Darum ist alles in der Christenheit dazu geordnet, dass man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, so lang wir hie leben. Also macht der heilige Geist, dass, ob wir gleich Sünde haben, doch sie uns nicht schaden kann, weil wir in der Christenheit sind, da eitel Vergebung der Sünde ist, beide dass uns Gott vergibt, und wir unter einander vergeben, tragen und aufhelfen. Ausser der Christenheit aber, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann. Darum haben sich alle selbst heraus geworfen und gesondert, die nicht durch Evangelium und Vergebung der Sünde, sondern durch ihre Werke Heiligkeit suchen und verdienen wollen.<sup>3</sup> Såsom detta ur Stora katekesen hämtade representativa och ytterst karakteristiska uttalande visar, betingas kyrkans helighet af evangelium såsom den heliggörande makten, medan denna helighet däremot aldrig skulle kunna grundas på de enskilda människornas beskaffenhet. *Ecclesia enim etsi infirma est in peccato, impia tamen non est in verbo, peccat quidem, sed verbum neque negat neque ignorat*.<sup>4</sup> Därför att evan-

<sup>1</sup> Ur *de captivitate babylonica* 1520, citeradt af Billing, a. a., sid. 172.

<sup>2</sup> E. A. 28, sid. 41 f.

<sup>3</sup> Müller, a. a., sid. 458.

<sup>4</sup> Citeradt af Drews, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers*, sid. 38.



gelium har denna konstituerande ställning i förhållande till kyrkan och ingår i hennes begrepp såsom det principerande momentet, därför kan Luther rikta trons öga hän mot evangelium såsom det vissa »tecknet» på kyrkans tillvaro. Därför blir kyrkan en synlig realitet i och genom Ordet; nihil de ecclesia in mundo videtur nisi verbum,<sup>1</sup> kan Luther t. o. m. skriva.

Att tron är en nödvändig betingelse för medlemskap i kyrkan, är en grundtanke i Luthers kyrkoteori. Men därför har han icke velat bygga kyrkan på den subjektiva tron eller låta vissheten om hennes tillvaro blifva en visshet om hvar samfundsgränsen går. Till ett dylikt yttre bestämmande af samfundsgränsen drefvos på olika vägar både de romerska och svärmarna. När Luther icke vill draga någon sådan yttre gräns och icke heller bygga kyrkan på de enskilda människornas trostillstånd, betyder detta icke, att vi enligt Luther icke skulle kunna ha någon erfarenhet af andra människors tro. Tvärtom har knappast någon i kristenhetens historia såsom han kunnat tala om de kristnas gemenskap; i Schmalkaldiska artiklarna har han t. o. m. ställt de kristnas inbördes samtal och broderliga tröstande såsom en evangelii verksamhetsform jämbördig med det muntliga Ordet och de båda sakramenten.<sup>2</sup> Men därför får kyrkan icke byggas på den subjektiva tron, kriteriet på dess tillvaro får icke sökas i något konstaterande af det subjektiva trostillståndets förefintlighet hos de enskilda människorna. Frågan om kyrkan skulle då bli en komplex af snärjande, förvirrande och förträngande frågor, det omöjliga skulle fordras af människorna, och vissheten skulle i själfva verket gå förlorad. I motsats härtill vill Luther rikta blicken uppåt till evangelium såsom den kyrkoskapande och kyrko-uppehållande makten. Hvar evangelium är, där är ock kyrkan: Gottes Wort geht nicht ledig abe. Vissheten blir fast grundad, icke genom någon »logisk slutsats»,<sup>3</sup> men genom trons paradoxala djärfhet. Så blir kyrkan, just därför att utgångspunkten tages i evangelium, primärt trosföremål — den kan aldrig identifieras med någon yttre företeelse och dess samfundsgräns kan icke dragas — men på samma gång en i historiens värld förefintlig och verksam realitet, modern, som »föder och fostrar hvar och en kristen genom Guds ord, hvilket den helige Ande uppenbarar».

Innan vi öfvergå till att närmare söka belysa den lutherska

<sup>1</sup> Citeradt af E. Rietschel, *Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche*, Theologische Studien und Kritiken 1900, sid. 448.

<sup>2</sup> Müller, a. a., sid. 319.

<sup>3</sup> Så Rietschel, a. a., sid. 408.

kyrkoidén genom en granskning af dess förhållande till i spiritualistisk och sekterisk riktning gående samfundstankar, påkallar frågan om anstaltsbegreppets betydelse för denna kyrkoidé vår uppmärksamhet. Hör tanken på kyrkan såsom anstalt med till Luthers kyrkoidé? Meningarna härom ha varit delade. Än har man sett det karakteristiska för den lutherska liksom för den reformatoriska kyrkoidén öfverhufvud just däri, att anstaltsbegreppet eliminerats från kyrkoidén: i stället för kyrkan fattad såsom den öfvernaturliga frälsningsanstalten träder kyrkan såsom de troendes inre gemenskap och fria förening. Att kyrkan för Luther är die Gemeinschaft der Heiligen, congregatio sanctorum, förmenas innebära ett principiellt nedbrytande af den gamla, för den romerska åskådningen karakteristiska anstaltsidén.<sup>1</sup> En annan i olika modifikationer framträdande ståndpunkt vill icke förneka anstaltsbegreppets samhörighet med kyrkoidén. Kyrkan är visserligen till sitt väsen congregatio sanctorum, en de trognas inre gemenskap, men denna kan icke existera utan att tillika blifva eller vara något anstaltligt. Så säger t. ex. Höfling, att kyrkan zunächst und wesentlich är eine innere und unsichtbare Gemeinschaft, som dock icke kan förblifva å det inre och osynligas område, utan såsom verksam måste blifva till såsom societas externorum signorum, såsom något anstaltligt.<sup>2</sup> R. Seeberg finner gentemot Höfling det vara gegenstand- wie zwecklos von einem primär unsichtbaren Bestand der Kirche zu reden, men vill dock fatta det anstaltliga hos Luther såsom något för tanken sekundärt: kyrkan är Heilsgemeinschaft und indem sie das ist, wird sie zur Heilsanstalt.<sup>3</sup> En tredje riktning finner, att icke heller detta sistnämnda betraktelsesätt gör rättvisa åt den betydelse anstaltsidén har för Luther. För hans tanke står det tvärtom fast såsom en

<sup>1</sup> Så t. ex. Gierke, Hübler och Hundeshagen, se Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, sid. 50. Jmfr ock C. R. Martin, Om förhållandet mellan den lutherska kyrkoteoriens tvenne hufvudmoment, sid. 61 f.: »Luther har icke velat säga, att kyrkan såsom de heligas samfund är en anstalt — — Han skulle aldrig utan att komma i strid med hela sin åskådning kunna kalla denna kyrka en anstalt.»

<sup>2</sup> Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, sid. 7.

<sup>3</sup> R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche, sid. 224 och sid. 99. Leufvén (Kybernetikens principlära, sid 61 ff.) låter äfven det anstaltliga momentet bli något för tanken sekundärt. I sin idealitet är kyrkan congregatio sanctorum oberoende af om ord- och sakramentsförvaltning äger rum eller ej, men så snart denna ideala kyrka tänkes i motsättning till icke-kyrkan och har denna till objekt, blir hennes egenskap det som man sökt uttrycka med ordet anstalt, »låt vara att uttrycket knappast kan sägas vara väl funnet».

utgångspunkt, att kyrkan såsom sådan är anstalt, en gudomlig stiftelse till människornas frälsning. Motsatsen till katolicismen består icke i förnekandet af kyrkan såsom anstalt; denna tanke utgör tvärtom det gemensamma för Luther och Rom. Efter åtskilliga föregångare har Troeltsch i senare tid med stor energi förfäktat, att ett underkännande af anstaltsbegreppets dominerande ställning vore ett misskännande af det nära sambandet mellan Luther och medeltida katolsk åskådning. Det lutherska liksom det reformatoriska kyrkobergreppet öfverhufvud hvilar på kvarlevandet af den katolska idén om kyrkan såsom den enda och universella frälsningsanstalten.<sup>1</sup> Den »supranaturalism», som möter, ger icke den katolska efter. Kyrkan är ein absolutes Wunder, eine unmittelbar göttliche Kraft, allgemein, apostolisch, heilig, unfehlbar — — eine göttliche Anstalt und Stiftung — — keine Korporation von Menschen. So hatte der katolische Kirchenbegriff sich als Zentrum der christlichen Kultur ausgebildet, und mit allen diesen Prädikaten geht er auch über in den Protestantismus.<sup>2</sup> Denna tanke ligger till grund för allt hvad Luther säger om kyrkan. Här som eljest arbetar han med och ger svar på af den katolska medeltiden ställda problem. Hvad som skiljer honom från Rom är, att ett nytt innehåll gjutes i den gamla formen. Kyrkan blir icke längre ett hierarkiskt institut för ingjutande af sakramental nåd utan i stället den supranaturala anstalten för syndaförlåtelsetröstens erbjudande. Det rena skriftordets predikan träder i hierarkiens ställe såsom kyrkans organisationspunkt. Ordet är Guds ställföreträdare på jorden, bibel och bibelämbete äro för protestantismen hvad tradition, hierarki och sakrament äro för katolicismen.<sup>3</sup> Den religiösa individualismen, som göres gällande, infogas i denna anstaltsram och reformatörernas berömda »religiösa kyrkobergrepp» är blott en spiritualisering och ett förinnerligande af det katolska. Motsättningen är skarp mot de svärmiska rörelserna, som med sin radikala individualism byggde sin gemenskapstanke på »sammanfattningen af de religiösa individualiteterna». De stodo härvid i direkt anslutning till den nytestamentliga »entusiasmen», medan Luthers anknytning till nya testamentet är katolskt förmedlad. Med sin mystiska grunduppfattning och sin opposition mot die Verengung auf den blossen Sündentrost ha svärmarna helt eller till stor del upphäft tanken på kyrkan såsom anstalten för syndatröstens erbjudande och därmed idén om en objektiv

<sup>1</sup> Troeltsch, a. a., sid. 437.

<sup>2</sup> Troeltsch, a. a., sid. 451. f.

<sup>3</sup> Troeltsch, a. a., sid. 437 f., 452 och 484.

frälsningsanstalt. Så ha ock de från dem utgångna rörelserna förberedt den moderna protestantismens kyrkobegrepp, som utplånar skillnaden mellan kyrka och sekt, upphäfver den supranaturala anstaltsidén och i stället bygger på korporationsidén.

I det föregående ha vi sett, att evangelium för Luther ingår i kyrkobegreppet såsom dess principerande moment; häri ha vi en utgångspunkt för bedömandet af dessa olika uppfattningar om anstaltsidéns ställning och betydelse. Är evangelium kyrkans principerande moment, så är därmed i själfva verket gifvet, att en viss anstaltlighet ovillkorligen rent omedelbart hör med till Luthers kyrkoidé, och att såtillvida den tredje riktningen står Luthers åskådning närmare än de båda förstnämnda. Luther kan icke tänka sig kyrkan utan att för hans inre blick framträder den universella gudsstiftelse, som har sin tillvaro i och genom det evangelium, däri Kristus själf är närvarande och handlande. Luthers tanke utgår icke nedifrån, från människorna, utan ofvanifrån, från Gud och hans gärning. Gud har sändt sitt ord ut i människovärlden och i och med detta stiftat sin kyrka. Ingenting är mera främmande för Luthers teokratiska tankegång än att kyrkans aktivitet skulle representeras af den mänskliga föreningsverksamheten. Såtillvida som alltså ett anstaltligt moment icke låter sig skiljas från tanken på evangelium såsom den kyrkoskapande och kyrkouppehållande faktorn, såtillvida kan man med Troeltsch säga, att kyrkan för Luther är en »supranatural» frälsningsanstalt. Kyrkan sammanfaller visserligen för ingen del med någon viss yttre anstalt — här står Luther i en oblidkelig motsättning till Rom — blott så mycket anstaltligt ingår omedelbart i kyrkobegreppet och hör med till dettas inre struktur, som är nödvändigt för att evangelium skall kunna utföra sin kyrkobyggande gärning, och genom hvilket det faktiskt utför denna gärning. Denna åskådning bildar en väsentlig förutsättning för allt hvad Luther säger om kyrkan. Äfven när han begagnar uttryck, som, om de icke ses i sammanhang med hans totalåskådning, synas referera sig närmast till de enskilda människorna, när han exempelvis säger kyrkan vara »de trogna, heliga och de får, som höra sin herdes röst», så ligger i själfva verket bakom dessa uttryck den aldrig någonsin släppta tanken på kyrkan såsom den gudsstiftelse, som träder fram i evangelium och de historiska organ, genom hvilka detta faktiskt verkar och måste verka. Därför är det icke blott en fullständig förvriddning af den lutherska tankegången att vilja borteliminera det anstaltliga momentet ur hans kyrkoidé, det blir också ett vilseledande betraktelsesätt att fatta detta anstaltliga såsom en sekundär



bestämning och säga, att kyrkan såsom varande frälsningssamfund blir frälsningsanstalt eller att den ideala kyrkan genom sin motsättning till icke-kyrkan och i relation till denna blir något som man sökt uttrycka med ordet anstalt. Tvärtom är kyrkan frälsningssamfund, congregatio sanctorum, endast därigenom att den tillika är frälsningsanstalt i den mening detta ord får för Luther. Det anstaltliga är icke en följd af kyrkans verksamhet, utan något som ovillkorligen häftar vid kyrkan såsom sådan.

Det kyrkoidén tillhörande anstaltliga moment, hvarom här är fråga, är emellertid af grundväsentligt annan art än för katolicismen. I motsats till den i påfven fulländade hierarkiska anstalten inskränkes och bestämmes det anstaltliga som sagdt till de organ genom hvilka evangelium utför sin kyrkobyggande gärning. Hit hör då också — och visserligen med central betydelse — det »andliga ämbetet». Det är till för »det muntliga ordets» förkunnelse och kan icke tänkas bort från kyrkan. Den helige Anden uppenbarar och låter predika ordet, heter det i Stora katekesen. So sollt man das mündliche Wort nicht verachten, sondern hoch, gross, wert und lieb haben. Denn darumb hat Gott das Ampt, das die Versöhnung predigt und das Wort von der Versöhnung, das ist das Evangelium, unter uns aufgericht.<sup>1</sup> Ordets ämbete är ett redskap, som evangelium nödvändigt behöfver i sin verksamhet.<sup>2</sup> Den betydelse ämbetet härigenom får för Luthers tankegång åskådliggöres på ett eklatant sätt däri att det ofta står inom parallellbegrepp till Ordet. Kan Luther säga, att ingenting af kyrkan synes i världen utom Ordet, så kan han också säga, att »hela Kristi rike och regemente, såvidt man i det yttre kan se och gripa det, står i predikoämbetet».<sup>3</sup>

Det kan synas som om denna åskådning om det andliga ämbetets betydelse drefve tillbaka till eller rättare vore en direkt fortsättning af katolsk hierarkisk tankegång. Skillnaden är emellertid fundamental. Just detta ämbetets samordnande med ordet, som skenbart kan tyckas ge det en katoliserande tonvikt betyder i själfva verket det principiella negerandet af den hierarkiska idén. Det visar nämligen, att ämbetet såsom sådant icke har någon själfständighet bred-

<sup>1</sup> E. A. 45, sid. 361.

<sup>2</sup> Jmfr Billing, a. a. sid. 173. Tanken på Ordets ämbete »kan aldrig helt hos Luther felas — därigenom skulle hans teokratiska tanke på en af de mest afgörande punkterna genombrytas. Utan ämbetet skulle ordet så att säga sväfva i luften — Gud som åt allt annat beredt en plats i systemet af sina ordningar skulle lämnat denna sin högsta gåfva utan någon hållpunkt».

<sup>3</sup> E. A. 40, sid. 86; Billing, a. a., sid. 173.

vid eller öfver Ordet: aktiviteten förlägges helt och hållet till evangelium, hvilket tjänande redskap ämbetet är. Das Wort ist's allein darauf man sehen soll und das regieren soll, und nicht die Person, so das Wort führet.<sup>1</sup> Hvarje tanke på att ämbetet här skulle kunna intaga någon öfverordnad ställning är fullkomligt omöjliggjord.<sup>2</sup> Och vidare: lika litet som ämbetet är någonting själfständigt bredvid eller öfver evangelium, lika litet är det något på hierarkiskt vis öfverordnad i förhållande till kyrkans medlemmar; liksom det står i evangelii tjänst står det härvid till själarnas tjänst. Kan man en eller annan gång hos Luther spåra uttalanden åt legitimitetsidén,<sup>3</sup> så är det dock i öfverensstämmelse med hela hans totalåskådning visst, att ämbetet icke medför någon »högre karaktär» och att Ordet icke blott är gifvet åt vissa människor, som till följd däraf skulle representera aktiviteten: den som har Ordet har, säger Luther ofta, rätt att regera med Ordet. Vi kunna icke här söka utreda den fulla betydelsen af Luthers tal om det allmänna prästadömet, men så mycket är dock uppenbart, att hvarje klyfvande af kyrkan i tvenne hälfter, en aktiv och en passiv, en handlande och en mottagande, är fullkomligt i strid med hans grundåskådning af det andliga ämbetets ställning och betydelse.

Det har varit förtjänstfullt, att Troeltsch med så stor energi visat hän på den betydelse den »supranaturala» — eller bättre den teokratiska — tankegången samt det anstaltliga momentet ha för Luther. Han har därmed ställt Luthers kyrkoidé i ett ljus, hvilket är ägnadt att förebygga moderniserande omtydningar sådana som den ofta nog varit utsatt för. Dock synes det oss ofrånkomligt, att kontinuiteten med den katolska kyrkoidén blifvit öfverskattad och framställd på ett missvisande sätt. Att idén om den supranaturala frälsningsanstalten kvarlefver betyder enligt Troeltsch fortlevandet af die wesentliche Idee des Katholizismus. Den katolska kyrkoidén förblir, nur ohne Hierarchie, Priestertum und priesterliche Sakramente. Den förändring, som sker, vill Troeltsch framställa så: nur das Wesen der Kirche selbst ist geändert, ihr formeller Wunder- und Anstaltcharakter bleibt.<sup>4</sup> I själfva verket är »nur» här ett försåtligt

<sup>1</sup> E. A. 3, sid. 424 f.; Köstlin, a. a. II, sid. 264.

<sup>2</sup> Billing påvisar, a. a. sid. 195 f., huru Luthers teokratiska åskådning, som formellt synes komma den gamla katolska läran nära i motsättning till de medeltida oppositionsrörelserna, dock på grund af att denna tanke hos Luther är af rent religiös art, kommer att, vida mer effektivt än de medeltida oppositionsrörelserna kunnat, bryta ned det hierarkiska systemet.

<sup>3</sup> Jmfr t. ex. E. A. 43, sid. 313.

<sup>4</sup> Troeltsch, a. a. sid. 437, 451.

ord, bakom hvilket döljer sig ett öfverskattande af det formella, som för tanken vilse. Det »anstaltliga» är icke ett schema, som utan vidare låter öfverflytta sig på det nya på samma sätt som man sätter in ett nytt porträtt i en gammal ram. Det kan icke förblifva hvad det var, under det att »väsendet» förändras. Form och innehåll stå här i det sammanhang, att det förändrade innehållet också betyder en djupgående förändring af formen. Öfverskattningen af det formella visar sig därför i en viss underskattning af motsättningen i fråga om innehållet. Skillnaden finner Troeltsch bestå däri, att under det formen är gemensam, erbjudandet af syndaförlåtelseströsten träder i stället för den sakramentala nådesingjutningen hos Rom. Fattas »syndaförlåtelseströsten» såsom en gudomlig makt gifven åt anstalten och förmedlad af den, liksom den sakramentala nåden förmedlades och utskiftades af den romerska kyrkoinstitutionen, så är det förklarligt, att Troeltsch kan tala om die Verengung auf den blossen Südentrost hos Luther i motsättning till svärmarnas vidare och friare åskådning. Men då betraktas också syndaförlåtelsen från helt andra förutsättningar och blir något helt annat och vida inskränktare än hvad den faktiskt var för Luther. För honom är syndaförlåtelsen ingenting mindre än den Guds personligt fattade i evangelium mötande aktiva barmhärtighet, genom hvilken Gud träder i gemenskap med människorna. Så blir evangelium kyrkans subjekt och principerande moment. Härmed förutsattes så litet »katolicismens väsentliga idé», att den tvärtom principiellt upphäfvades. Tanken utgår icke längre från det yttre institutionella, som brukar Ordet såsom medel på samma sätt som hierarkien sätter de gudomliga sakramentala nådeskrafterna i rörelse. Kyrkoidén undergår en vida mer genomgripande förvandling än Troeltschs framställning ger vid handen; och det »anstaltliga» moment, som omedelbart hör med till den lutherska kyrkoidén, utgör en grundväsentlig omgestaltning af den katolska anstaltstanken.

## Kap. 2. **Kyrkan och »den yttre kristenheten».**

Frågan om den lutherska kyrkoidéns enhetlighet hänger på det närmaste tillsamman med den om kyrkoidéns förhållande till en spiritualiserande tankegång: det centrala problem, som af båda beröres, och i hvilket båda sammanträffa, är kyrkans ställning till hvad Luther kallar »den yttre kristenheten».

Fast står då till att börja med att, såsom vi sett, »den yttre kristenheten» för Luther aldrig såsom sådan är identisk med hvad han kallar kyrka. På denna punkt står han i en skarp och oblidkelig motsats mot Rom. Rom vill identifiera den yttre kristenheten med den romerska institutionen och denna med kyrkan i egentlig mening. Men sammanföle dessa företeelser, skulle detta betyda äfven, att samfundsgränsen, medlemsgränsen sammanföle, och att kyrkan därför icke skulle kunna vara, hvad den för Luther alltid är, nämligen congregatio sanctorum. Då skulle kyrkan från sin medlemssida betraktad nödvändigt komma att bestå äfven af de icke-troende och ogudaktiga. Medlemskapet i kyrkan skulle icke, såsom det för Luther ovillkorligen är, vara bundet vid tron. Kyrkan skulle icke, såsom den alltid är för Luther, vara trosföremål och ein geistlich Gemein.

Att identifiera kyrkan med den romerska institutionen är det katolska kyrkobegreppets sak; att identifiera den med någon yttre institution öfverhufvudtaget blir alltid katoliserande och i strid med Luthers innersta grundtankar. Här går en klar och tydlig gränslinje mellan katolicism å ena sidan och icke blott Luther utan all från reformationen utgången åskådning å den andra. Härmed är emellertid alldeles icke problemet slutbehandladt och löst.

När E. Rietschel därför i sitt betydande och i den senare litteraturen om Luthers kyrkoidé mycket uppmärksammade arbete *Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit der Kirche* åter och åter urgerar, att kyrkan för Luther alltid är »die Gemeinde der Gläubigen», och att det som ej är detta, icke kan vara kyrka, så är detta utan tvifvel fullkomligt i öfverensstämmelse med Luthers tankegång. Men däremot gör han en alltför hastig slutsats, då han låter det härmed vara afgjort, att hvad Luther kallar den yttre kristenheten skulle falla helt och hållet utom Luthers kyrkobegrepp. Bestode här något inre samband, så måste det, resonnerar Rietschel, ådagaläggas, att äfven de icke-troende enligt Luthers åskådning skulle höra med till kyrkan. Detta är då »was gerade bewiesen werden soll». Kyrkobegreppet skulle därigenom nödvändigt utvidgas till ett större omfång.<sup>1</sup> Men då en dylik bevisning icke låter sig åvägbringa, då tvärtom kyrkans medlemmar alltid — om Luther än är väl medveten om, att det gifves olika grader i tron samt om de särskilda medlemmarnas ofullkomlighet härutinnan — äro de sant troende kristna, så är det enligt Rietschel i och med detta gifvet, att den yttre gemenskapen icke har något med kyrkobegreppet att skaffa, samt att

<sup>1</sup> Rietschel, a. a., sid. 415, 418.



de af Luther angifna tecknen på kyrkans tillvaro — ordet och sakramentet — blott äro att fatta såsom tecken på den inre »osynliga» kyrkans tillvaro, men däremot icke i ringaste mån såsom något slags sammanbindande mellanled mellan denna och den »yttre gemenskapen».

Rietschel bygger denna sin teori i första hand på Luthers bekanta lifligt omdebatterade framställning i Von dem Papstthum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig. Det blir här nödvändigt att något tillse, huruvida denna verkligen ger Rietschel det stöd han menar sig finna där. En annan viktig fråga är därjämte, om det öfverhufvud kan försvaras, att låta denna i Von dem Papstthum hämtade grundval bära upp en så tung byggnad, som Rietschel till stor del låter hvila på densamma. Han utgår från Luthers ord: »Drumb umb mehres Vorstands und der Kurz willen, wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterscheidlichen Namen. Die erste, die natürlich, grundlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heissen ein geistliche innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äusserlich ist, wollen wir heissen ein leibliche, äusserliche Christenheit: nit dass wir sie von einander scheiden wollen; sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede, und ihn nach der Seelen ein geistlicher, nach dem Leib ein leiblichen Menschen nenne; oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äusserlichen Menschen zu nennen.» Dessa båda kyrkor äro, säger Rietschel med anledning häraf, tvenne storheter, som visserligen på det närmaste äro förbundna med hvarandra, men som dock väl måste skiljas från hvarandra. Om arten af sambandet höra vi emellertid ej mera af honom, men så mycket mera om skiljandet. Denna åtskillnad består då däri, att Luther här från den yttre rättsligt organiserade gemenskapen, som icke är kyrka, skiljer den sanna i ord och sakrament framträdande kyrkan. Att detta verkligen är meningen finner Rietschel bestyrkt af följande Luthers ord: »die äusserliche romische Kirche sehen wir alle; drum mag sie nit sein die rechte Kirche, die gegläubt wird, wilche ist ein Gemeine oder Sammlung der Heiligen im Glauben: aber Nimand sieht, wer heilig oder glaubig sei. Die Zeichen dabei man äusserlich merken kann, wo dieselb Kirche in der Welt ist, sein Tauf, Sakrament und das Evangelium, und nit Rom, dies oder der Ort». De synliga tecknen falla här helt och hållet på den inre kristenhetens sida. Eljest vore, argumenterar Rietschel, Luthers polemik mot Alveld högst oskicklig. Der Schwerpunkt von Alvelds Behauptungen lag ja gerade darin, dass er erklärte, die christliche Kirche müsse gerade so gut wie jede weltliche Gemeinde eine fest äussere Organisation haben.

Eben das wollte Luther nicht gelten lassen und durch den Hinweis auf das Wesen der Kirche wiederlegen. Wäre er nun aber wirklich der Meinung gewesen, dass die zum Wesen der wahren Kirche gehörigen, sichtbaren Gnadennittel notwendig zum Bestande einer äusserlichen Christenheit führen müssten, so hätte er ja selbst die These seines Gegners mit beweisen helfen. Man må icke heller söka undgå denna tolkning genom att såsom Köstlin och Seeberg säga, att Luthers polemik här riktar sig blott mot den falskt organiserade romerska kyrkan; Luthers tanke går uttryckligen till hvarje organiserad gemenskap: sie sei zu Leipzig, Wittenberg oder hier oder da. Den af Luther begagnade bilden med själ och kropp visar i samma riktning, man observere hans ord: »Gleichwie der Leib macht nit, dass die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe und auch wohl ahn den Leib». Wann Luther hier, säger Rietschel, unter Leib die sichtbare Kirche der Gnadennittel verstünde — — —, würde er sagen, es könne wahre Christen auch ohne die äusseren Gnadennittel geben, ein Satz, der in seinem Munde kaum möglich erscheint.<sup>1</sup>

Så långt Rietschel. Sin åsikt, att Luther här låter den »yttre rättsligt ordnade» kyrkan helt och hållet falla utanför kyrkobegreppet, representeradt af den inre i ord och sakrament framträdande kyrkan, stöder han, såsom det ofvan anförda visar, dels på den allmänna reflektionen öfver huru misslyckad Luthers polemik i annat fall skulle varit, dels på vissa bestämda uttryck hos Luther. Intetdera af dessa stöd är emellertid oanfäktbart. Ty hvad först de allmänna reflektionerna angående polemiken med Alveld beträffar, var stridsfrågan, såsom skriften Von dem Papstthum i sin helhet tydligt visar — ingalunda den, om den kristna kyrkan måste hafva eller kunde vara utan yttre organisation, utan den, om verkligen den romerska kyrkoinstitutionen med påfven såsom »hufvud» såsom sådan var identisk med den kristna kyrkan. Det är detta Alveld såsom försvarare af den romerska kyrkoidén ponerar, och Luther däremot i de skarpaste ordalag bestrider. Dieser elend Romanist zeiht, säger Luther, alles was von der Christenheit geschrieben steht auf den äusseren Pracht romischer Gewalt.<sup>2</sup> Luthers tankegång är härvid följande: den blotta delaktigheten i den yttre romerska gemenskapen gör ej människorna till kristna, fattas därför kyrkan såsom en sådan yttre gemenskap, så har dess karaktär af att vara ein geistlich Gemein upphäfts. Belysande är fortsättningen af det nyss anförda citatet: So er (der Romanist) doch nit leugnen mag, dass das mehrer

<sup>1</sup> Rietschel, a. a., sid. 406 ff.

<sup>2</sup> E. A. 27, sid. 98.

Theil dieser Haufens, und sonderlich zu Rom selbs, nit sein in der geistlichen Einikeit, das ist in der rechten Christenheit, umb ihres Unglaubens und boses Lebens willen. Dann wo das wahre Christen machte, dass man in der äusserlichen romischen Einikeit ist, so wäre kein Sunder unter ihn, durften auch des Glaubens nit, noch Gottis Gnaden, davon sie Christen wurden, sondern wär gnugsam dieselb äusserliche Einikeit. Samma grundtanke uppbär Luthers fortsatta polemik mot Alveld: »die äusserliche Einikeit» kan icke vara gnugsam, kyrkan kan icke räknas under die weltliche Gemeine, är icke ein leiblich Vorsammlung o. s. v.; det vill m. a. o. säga, kyrkan är icke såsom Rom och dess representant menar en *politia externa*, sammanfaller icke med den yttre romerska institutionen.

I detta sammanhang blir det också begripligt, huru de af Rietschel särskildt åberopade lutherorden böra tolkas. Visserligen har Luther öfverallt i Von dem Papstthum närmast »den romerska yttre gemenskapen» i tankarna; efter denna tecknar han den yttre kristenhetens gestalt, den representerar för honom den yttre kristenheten. Men — och däri har Rietschel rätt — polemiken mot att kyrkan skulle vara identisk med Roms *politia externa* innesluter en principiell negation af, att öfverhufvudtaget någon yttre gemenskap skulle kunna göra anspråk på identitet med kyrkan: in weltlicher Vorsammlung kann ich sehen ob er zu Leipzk, Wittenberg oder hie oder da mit andern versammelt ist, aber gar nit ob er gläub oder nit. Hvarför denna principiella negation? Ty ingen delaktighet i yttre gemenskap gör någon människa till kristen. Därmed är dock i själfva verket intet utsagdt om nådemedlens ställning och kan ingen slutsats dragas till vare sig att de blott skulle höra till den »inre» gemenskapen eller att de icke skulle behöfva föra zum Bestande einer äusserlichen Christenheit. Lika litet låta sig dylika slutsatser dragas ur det omtvistade ordet, att själen, d. v. s. den inre kristenheten skulle kunna lefva utan kroppen, d. v. s. den yttre kristenheten. Vi behöfva icke nöja oss med att mot Rietschel urgera blott det faktum, att Luther här har den romerska kyrkogemenskapen i sikte; vi låta orden gälla den yttre kyrkogemenskapen öfverhufvud. Vill man då, utan att otillbörligt pressa ordalydelsen, se detta uttalande i sammanhang med andra beslätade, synes syftet icke kunna vara något annat än att framhålla hvad Luther också eljest många gånger sagt, nämligen att — då icke den yttre gemenskapen i och för sig gör människor till kristna — människor tillhörande den »inre kristenheten», kunna lefva skilda från den yttre kristenheten utan att därför upphöra att lefva i gemenskap med den inre, tack vare den omständigheten att Ordet icke kan

tagas ifrån dem. Den af Luther använda bilden visar tillika, att, såsom han äfven eljest sagt, ett sådant förhållande icke kan betraktas såsom det normala. Med denna i själfva verket nära tillhands liggande tolkning häfves den betänklighet, man stundom funnit i dessa Luthers ord.<sup>1</sup> Orimligt blir det i hvarje fall att såsom Rietschel här vilja finna, hurusom »de yttre tecknen, ord och sakrament, icke ha något med den yttre kyrkan att göra».<sup>2</sup> Nu uttömmar sig icke Luthers polemik mot Rom i Von dem Papstthum i anklagelsen för att göra kyrkan till en *politia externa*; i sammanhang därmed angripes den romerska kyrkans falska konstitution, som visar sig däri, att den betraktar påfven såsom kyrkans hufvud, något som han endast skulle kunna vara, om han förmådde skapa tro i människohjärtana. Der Papst einflusset wohl, was er im Sinn hat, als da ist sein geistlich Gesetz und Menschenwerk, da mit äusserlich Pompen die Christenheit wird regiert; aber davon werden keine Christen, wie gesagt ist; sein auch keine Ketzer, die nit unter denselben Gesetzen und Pompen oder menschlicher Ordnung sein. Här följa sedan de berömda orden: icke Rom eller den eller den orten, utan dop, sakrament och evangelium äro de tecken, dabei man äusserlich merken kann, wo die Kirch in der Welt ist; ty Rom och påflig ordning göra ingen till en kristen, hvilket däremot dop och evangelium kunna göra.<sup>3</sup> Här finnes, såsom sammanhanget visar, intet som tillåter Rietschel att sluta till, att evangelierna icke skulle höra med till den yttre kristenheten eller icke skulle få fattas såsom ein verbindendes Zwischenglied mellan denna och den inre kristenheten. Orden om kyrkans »tecken» utgöra en fortsättning af tanken: ej påfven, men Kristus är kyrkans hufvud, och han är detta genom sitt verksamhetsmedel, evangelium. Därför måste detta senare — icke die päpstliche Gewalt — vara kyrkans konstitutiva princip. Härvid blir kyrkan visserligen icke en storhet, hvilkens yttre gränser låta sig dragas — nit Rom, dies oder der Ort — men dock en storhet, som framträder i det yttre historiska lifvet, och som blir äusserlich skönjbar i evangelium. Någon principiell utredning af förhållandet mellan kyrkobegreppet och den yttre kristenheten finnes här alldeles icke, dock vittnar i viss mån redan ordet äusserlich om, huru det för Luther skulle vara en fullkomligt främmande tanke att s. a. s. skilja bort evangelium från den yttre kristenheten och låta det höra blott till den inre.

Se vi tillbaka på hvad Von dem Papstthum hittills visat oss i

<sup>1</sup> Jmfr Rietschel a. a., sid. 412, not 2.

<sup>2</sup> Rietschel, a. a., sid. 412.

<sup>3</sup> E. A. 27, sid. 107 f.



fråga om kyrkobergrettets förhållande till den yttre kristenheten, kunna vi framhålla följande såsom betydelsefullt. Luther vill å ena sidan strängt skilja den yttre kristenheten från kyrkan, men å andra sidan häfda ett inre sammanhang dem emellan. Åtskillnaden klarlägges i denna skrift tydligare än arten af sammanhanget. Kyrkan kan icke identifieras med den romerska institutionen — häremot riktar sig närmast Luthers polemik — men icke heller med någon yttre gemenskap, då kyrkan i så fall skulle upphöra att vara hvad den alltid måste vara, nämligen trosgemenskap och trosföremål. Att däremot kyrkan så skulle skiljas från den yttre kristenheten, att kyrkans »synliga tecken» blott skulle höra till den förra, framgår på intet sätt af Luthers framställning. Hvilken vikt det omnämnda sammanhanget äger för Luther, visar sig icke minst däri, att Luther omedelbart efter det att han låtit den »yttre kristenheten» framträda i Roms dräkt och bekämpat Roms falska konstitution dock talar om förhållandet mellan den yttre och den inre kristenheten såsom ett förhållande mellan kropp och själ samt säger: nit dass wir sie von einander scheiden wollen. Luther ponerar med kraft, att ett sammanhang äger rum; frågan om arten af detta, har han emellertid ej direkt tagit fram till behandling i Von dem Papstthum. Visserligen kan det vara möjligt för oss, att med utgångspunkt i Luthers total-åskådning äfven här finna bidrag till denna frågas lösning. Dock medför redan den påpekade omständigheten — att Luther icke afsiktligt behandlar problemet om sammanhangets huru, — att det svårigen kan försvaras, när man såsom Rietschel och andra med honom vilja betrakta denna lutherskrift icke blott såsom den lämpligaste utgångspunkten för, utan också såsom gifvande den fulla lösningen af spörsmålet om kyrkobergrettets förhållande till den yttre kristenheten.

Härtill kommer emellertid ännu en sak. Von dem Papstthum är en skrift med utpräglad polemisk läggning. Detta har gjort, att Luther i syfte att låta sin motsättning till romerska åskådningen klart framträda kommit att teckna den yttre kristenheten just från synpunkten af det han bekämpar hos Rom. Man heisset die Christenheit ein Vorscheinung in ein Haus, oder Pfarr, Bissthum, Erzbisthum, Papstthum, in wilcher Sammlung gahen die äusserlichen Geberden, als singen, lesen, Messgewand. Und vor allen Dingen heisset man hie den geistlichen Stand die Bischof, Priester und Ordensleut: nit umb Glaubens willen, den sie vielleicht nit haben, sondern dass sie mit äusserlichen Salben gesegnet sein, Kronen tragen, sonderlich Kleider tragen etc. — — Diese Christenheit wird durch geistlich Recht und Prälaten in der Christenheit regiert. Hierein gehören

alle Päpste, Cardinal, Bischof, Prälaten, Priester Monich, Nonnen, und alle, die im äusserlichen Wesen fur Christen gehalten werden.<sup>1</sup> Vore nu detta öfverhufvudtaget allt hvad Luther hade att säga om eller m. a. o. en uttömmande bestämning af den yttre kristenheten, då vore det icke blott förklarligt, att Luther ville skilja mellan denna och den inre kristenheten, då måste han från sin grundåskådning skilja så, att i själfva verket intet sammanhang dem emellan vore tänkbart. Ty i den så skildrade yttre kristenheten ingår ingen faktor, som kan göra människor kristna, alltså ingen faktor, som enligt Luthers tanke kan betinga någon inre relation till kyrkan. Dock säger Luther här sitt: nit dass wir sie von einander scheiden wollen. Frågan blir då den, huru detta skenbart här alldeles omotiverade uttalande skall kunna förklaras, utan att aftrubbas. Hvad har Luther i tankarna vid detta nit scheiden? Den omedelbara fortsättningen på den nyss återgifna beskrifningen af den yttre kristenheten lyder: dann ob wohl diese Gemeine nit macht einen wahren Christen, dieweil bestehn mugen alle die genännten Stände ohn den Glauben: so bleibet sie doch nimmer ohn Etlich, die auch daneben wahrhaftige Christen sein. Det kan ju aldrig vara tvifvel underkastadt, på hvilken grund Luther bygger denna visshet. Finnes där helt visst kristna, måste detta bero på, att den faktor, som allena kan göra människor till kristna — nämligen evangelium — dock på något sätt hör med äfven till den yttre kristenheten. Vi möta då den från Luthers skrifter i öfrigt välkända tanken, att evangelium i den romerska gemenskapen visserligen lefver ett förkrympt lif, nedtryckt just af »andlig rätt och prelater», men dock alla hinder till trots är en aktiv kraft äfven här. Ser man Luthers uttalanden i Von dem Papstthum i sammanhang med hans totalåskådning, kan det svårigen vara något tvifvel om, att denna tankegång ligger fördold bakom orden nit scheiden samt utgör det egentliga motivet till det sammanbindande af den yttre och den inre kristenheten, som Luther här vill urgera, men som aldrig skulle kunna motiveras blott genom den här gifna karakteristiken af den yttre kristenheten. Emellertid har Luther uppenbarligen icke gjort sig själf reda för, i hvad mån denna tankegång är med i och inverkar på hans argumentering. Håri har den stundom påpekade oklarheten i Von dem Papstthum sin grund: än har Luther i sin framställning af kyrkans förhållande till den yttre kristenheten opererat med den nämnda tankegången, än åter har han — i välförklarligt polemiskt intresse — betraktat denna yttre kristenhet blott från synpunkten af de bekämpade falska romerska

<sup>1</sup> E. A. 27, sid. 101 och 102.

föreställningarna. Därmed är det också klart, att dessa lutheruttalanden icke utan vidare kunna läggas till grund för en positiv och principiell utredning af det ifrågavarande problemet, utan att i stället det som Luther här säger om detta måste värderas i belysning af hela hans kyrkoteoris grundåskådning. Och tydligt är det då, att när Luther vill konstatera ett inre sammanhang mellan kyrkan och den yttre kristenheten, detta icke kan bero på något annat än på evangelii ställning och på de verksamhetsformer detta skapar åt sig för att kunna göra sig gällande i människolifvet.

Rietschels fråga, om nådemedlen skola räknas såsom hörande till den yttre eller till den inre kristenheten, är en fråga, som Luther aldrig ställt och icke heller kunnat ställa. En yttre kristenhet, med hvilken nådemedlen »icke hade något att göra», måste för Luther vara fullkomligt främmande för och stridande mot allt hvad kristenhet heter. Den yttre kristenhetens relation till nådemedlen innebär tillika en relation till den inre kristenheten. Nådemedlen äro faktiskt för Luther det sammanbindande band, som förorsakar hans: nit scheiden. Om dem öfverhuvud gäller hvad K. Müller säger närmast om sakramenten såsom ein Abbild der Doppelseitigkeit der Kirche: sie können das einmal unter den Gütern der geistlichen Kirche genannt werden, das anderemal aber unter dem Besitz der äusseren Gemeinschaft.<sup>1</sup> Den omständigheten, att den »andliga kyrkan» blott är till såsom en evangelii samfundsskapelse, betingar att kyrkobegreppet måste stå i ett inre sammanhang med den yttre kristenheten. Evangelium kräver yttre verksamhetsformer och måste därför, tvärt emot hvad Rietschel säger, föra just zum Bestande einer äusserlichen Christenheit.

I själfva verket har denna tanke om kyrkoidéns sammanhang den allra största betydelse för Luther. Just detta sammanhang bildar hvarken mer eller mindre än den afgörande utgångspunkten för hela hans kyrkoreformatoriska sträfvande; ur själfva kyrkobegreppet framgår principen för den yttre kristenhetens reformerande: evangelium skall inställas i sin rätta allt behärskande ställning, så att det får full och fri möjlighet att utan människogjorda hinder vara verksamt i sin människohjärtana omskapande och därmed kyrkoskapande aktivitet. Skulle Luther icke haft denna tanke om det inre sammanhanget mellan kyrkan och den yttre kristenheten, måste det ha varit rentaf meningslöst för honom att sätta in sitt lif på ett reformerande af denna yttre kristenhet. Då måste hans ställning icke blott till Rom utan också till tanken på en yttre kristenhet öfver-

<sup>1</sup> K. Müller, a. a., sid. 10 f.

hufvudtaget ha blifvit rent negativ. Nu åter följer af hans kyrko-teoris innersta grundtankar en klart fattad princip för den reformatoriska verksamhetens art: evangelium skall i den yttre romerska kristenheten intaga den härskarställning, som höfves det. När nu denna reformering af Rom icke vill lyckas och Luther tvingas till skilsmässa från Rom, är det samma reformatoriska princip, som leder honom i förhållande till den yttre »evangeliska» kristenhet, som nu framväxer, icke såsom någon »ny» kristenhet, men såsom en renad form af den universella kristenheten. Hela Luthers kyrko-reformatoriska verksamhet afger därför — försåvidt den icke skall betraktas såsom en enda fortgående inkonsekvens — det starkast tänkbara vittnesbörd mot det sätt, på hvilket Rietschel vill låta honom skilja mellan kyrkan och den yttre kristenheten.

Fast står sålunda å ena sidan, att kyrkan aldrig för Luther kan vara indentisk med den »yttre kristenheten» eller med någon del af densamma, samt å andra sidan, att kyrkan icke kan tänkas utan denna yttre kristenhet, att kyrkobegreppet m. a. o. har en viss inre samhörighet med densamma, en samhörighet, som f. ö. har den största betydelse för hela Luthers tankegång. En skymt af sammanhangets beskaffenhet ha vi redan sett; det tillkommer oss emellertid nu att, med hänsyn till de olika teorier som framställts härom, något närmare söka precisera arten af detsamma. Det kan icke bestridas, att man härvid möter i viss mån i olika riktningar visande tankegångar hos Luther; vid bedömandet af dessa måste gifvetvis det systematiska sammanhanget med den principiella grundåskådningen utgöra ett afgörande kriterium.

Härvid måste först den meningen afvisas, att Luther skulle betrakta den yttre kristenheten såsom den yttre institution, hvilken utgör produkten af de troende kristnas utåtriktade verksamhet. Ett dylikt sätt att uppfatta kyrkans och den yttre kristenhetens ömsesidiga förhållande saknar allt stöd i Luthers uttalanden och strider, såtillvida som tanken här utgår icke från evangelium utan från de enskilda troende, mot Luthers syn på det till kyrkoidén omedelbart hörande anstaltliga momentet.

Större anspråk på att vara ett uttryck för den lutherska åskådningen har då den tankegång, som vill härleda den yttre kristenhetens inre sammanhang med kyrkoidén och verkliga kyrkokaraktär däraf, att denna sluter inom sig, såsom en mindre krets, coetus vere creditum. Ett stöd för en i denna riktning gående tolkning synes man vinna i Luthers ofta återkommande tal om att den yttre kristenheten är kyrka per synechdochen: den yttre kristenheten är visser-



ligen ett samfund, som sluter inom sig många otrogna och hycklare, men för deras skull, som tro, betraktas dock det hela såsom en kyrka, såsom ett de heligas samfund. Paulus nennt, säger Luther, die Galater, Corinther und ander Stätte Gottes Gemeine, 1 Cor. 1: 2, Gal. 1: 2, so doch das weniger Theil recht Gottes Kinder drinnen sind.<sup>1</sup> A potiore porte fit denominatio. Med en mindre skiftning kan tanken också få följande form: den omständigheten att många gudlösa äro inblandade bland de troende hindrar icke, att det hela tack vare dessa senare betraktas såsom kyrka.<sup>2</sup> Gör man sig emellertid reda för hvad som ligger i denna argumentering, är det tydligt, att, i den händelse Luthers tanke om den yttre kristenhetens sammanhang med kyrkobegreppet blott och bart skulle hvila på denna grund, detta sammanhang måste sägas vara af mycket löslig art. Ty det hela, som uppkommer därigenom att man till en viss storhet, som är die Gemeinschaft der Heiligen, vere credentes, lägger en annan storhet, som alldeles icke är detta utan tvärtom, enligt bilden om ogräset och hvetet, något helt olikartadt, kan ju omöjligen blifva något annat än blott en yttre sammanslutning af två heterogena element. Någon inre samhörighet mellan kyrkan och den yttre kristenheten låter sig icke härur härledas. Rietschl skrifver, i berättigadt intresse att framhålla, hurusom kyrkan för Luther aldrig är något annat än congregatio sanctorum, om argumenteringen per synechdochen: hat man das Recht das was Luther selbst als blosser uneigentliche Redefigur beurtheilt, als treffender Ausdruck seiner eigentlichen Anschauung auszugeben?<sup>3</sup> Denna »uneigentliche Redefigur» har emellertid icke blott, såsom Rietschel riktigt säger, betydelsen att vilja afvärja »donatistiska» tendenser, den utgör också ett vittnesbörd om ett förefintligt sträfvande att betyga kyrkoidéns sammanhang med den yttre kristenheten. En annan sak är, att argumenteringen i själfva verket icke äger något större systematiskt värde för fixerandet af samhörighetens art. Det är också uppenbart, huru lätt vägen ifrån densamma leder till en kyrkobegreppets differentiering, så snart man på denna grund vill göra allvar af den yttre kristenhetens kyrkokaraktär: vägen går då öfver distinktionen ecclesia proprie dicta — ecclesia large dicta till ecclesia visibilis, den yttre kristenheten — ecclesia invisibilis, die Ge-

<sup>1</sup> Jmfr Rietschel, a. a., sid. 416 ff. samt Köstlin, a. a. II, sid. 273 f., där flera liknande lutherord äro samlade.

<sup>2</sup> Jmfr W. Köhler, Zu Luthers Kirchenbegriff i Der christliche Welt 1907, sid. 374: vere credentes betecknar enligt Luther die grösste Peripherie.

<sup>3</sup> Rietschel, a. a., sid. 417.

meinschaft der Heiligen, congregatio sanctorum. Luther själf har icke gått denna väg fram till en klyfning af kyrkobegreppet; för honom är kyrkan från medlemmarnas synpunkt sedd aldrig något annat än trosgemenskapen. Just därför att så är, får å andra sidan argumenteringen per synechdochen i och för sig ingen verklig systematisk bärkraft; frågan blir då, om vi hos Luther möta någon annan motivering, som verkligen äger dylik bärkraft och på samma gång står i samklang med hans kyrkoteoris grundåskådning.

Man skulle också kunna tänkas vinna en möjlighet till klargörande af sammanhanget genom att bestämma detta så, att i själfva verket alla den yttre kristenhetens medlemmar äga något af den sanctitas, som kan göra dem till medlemmar af congregatio sanctorum. Man kunde härvid söka stöd framför allt i från Luthers doplära hämtade argument: tack vare det som genom dopet skett med människan måste hon alltid komma att äga en viss grad af medlemskap i de heligas samfund. Kan nu en dylik argumentering icke fränkännas ett visst systematiskt värde, så är det dock otvifvelaktigt, att om än de förutsättningar, på hvilka denna hvilat, skulle kunna finna ett visst stöd i ett eller annat uttalande hos Luther, de dock omöjligen kunna stå i öfverensstämmelse med hans reformatoriska grundåskådning. Ty lika visst som det är, att dopet af honom betraktas såsom ett aktivt Guds nådemedel, en handling af hans förekommande nåd, samt att tron icke är ett villkor för dess giltighet — i så fall skulle man falskeligen bygga på sitt eget<sup>1</sup> — lika visst är att enligt Luthers grundåskådning tron är ett villkor för den enskildes delaktighet af dopets välsignelse — »utan tron är dopet till intet nyttigt, ehuru väl det i sig själf är en gudomlig, ovärderlig skatt», säger Stora katekesen. Utan tvifvel har Luthers tankar om dopet betydelse just för frågan om den inre samhörigheten mellan kyrkan och den yttre kristenheten, men icke i den här angifna meningen.<sup>2</sup> Den leder, ju mer den får göra sig gällande, in på en ödesdiger afväg i riktning mot, om än icke fram till, ett identifierande af kyrkan med den yttre kristenheten i betydelse af samtliga döpta människor.

I själfva verket kommer, såsom redan i det föregående antyds, det egentliga och från systematisk synpunkt bärkraftiga motivet

<sup>1</sup> E. A. 26, sid. 282.

<sup>2</sup> Vi kunna i detta sammanhang bortse från Luthers något växlande tankar om trons förekomst vid barndopet (jmf. Köstlin, a. a. II, s. 237); för den här föreliggande frågan spelar detta en jämförelsevis underordnad roll, då Luther nämligen aldrig betraktar tron såsom någon genom dopet skänkt oförtytlig egendom.

till det ifrågavarande sammanhanget fram, när frågan betraktas utifrån Luthers grundåskådning om kyrkan såsom congregatio sanctorum, därigenom att den är evangelii samfundsskapelse. Sammanhangets art kan från denna utgångspunkt preciseras så: den yttre kristenheten är för Luther kyrka, därigenom att och såtillvida som den är ett verk af det i aktivitet varande evangeliet. Direkta uttryck för denna i innerlig öfverensstämmelse med Luthers grundtanke stående tankegång möta vi ofta i hans skrifter; särdeles intressant är därvid att se, huru han stundom från argumenteringen per synechdochen omedelbart springer öfver till denna andra synpunkt och därmed fördjupar den förra. I en skrift från 1529 heter det t. ex.: denn obwohl viel falscher Christen sind unter dem Haufen; weil aber das Evangelion und das Sacrament, von Christo befohlen, in einem Lande bleibt: so sind gewisslich in demselbigen Lande viel Christen; und wie wenig derselbigen ist, so wird doch dasselbige Land, umb ihrs Glaubens, Predigens und Evangelions willen, ja umb Christus willen, welchs Name, Wort, Geist, Sacrament daselbst ist, Christen Land und rechte Heiligen Gottes genannt . . . Wie itzt auch und bisher unter dem Papstthum geschehen, da es auch Alles also gar ist verderbt gewest mit Menschenlehren und Werken, dass man schier keine Christen gesehen hat; aber dennoch haben etliche da müssen sein, weil Christus Name, Taufe, Evangelion, Sacrament etc. blieben ist, umb welcher willen auch das ganze Land, der Christen Land, und sie die Christenheit, oder Christus Volk, und Gottes Heiligen heissen, denn Paulus sagt: 2 Thess. 2: 4: Der Endchrist, der Papst, solle im Tempel Gottes sitzen; nu ist der Tempel Gottes die Christenheit oder die Heiligen Gottes, wie Daniel redet.<sup>1</sup> Tanken på landet såsom kyrka per synechdochen är här omedelbart förbunden med den andra tanken, enligt hvilken det afgörande motivet är, att Kristus är där med sitt ord och sina sakrament, eller m. a. o. med hänvisningen till den kyrkoskapande aktivitetens förefintlighet.

Ännu mera belysande är Luthers utläggning af Gal. 1: 2 i den stora kommentaren till Galaterbrevet. När han här skall svara på »S:t Hieronymi stora fråga», om galaterförsamlingen verkliga kunde kallas en kristen kyrka, då den ju slöte inom sig sådana, som affallit från nåden och Kristus, börjar han äfven här med en hänvisning till den, som han säger, i Skriften gånge figuren synechdoche, men detta svar får, liksom nyss, sin egentliga betydelse genom hänvisningen till den kyrkobil-dande aktiviteten. Den till honom utifrån — här från S:t Hieronymus — ställda frågan, om församlingen kan vara en kyrka, då de otrog-

<sup>1</sup> E. A. 31, sid. 98 f., jmf. E. A. 26, sid. 258, 287.

na finnas bredvid och ibland de troende, förvandlar Luther till en fråga, om de verkligheter äro till finnandes, som skapa och konstituera kyrkan. Här är den afgörande synpunkten; saken måste ses, icke från varandets synpunkt, utan från aktivitetens. Darum, obwohl die Kirche oder Christenheit mitten unter der argen und verkehrten Art ist, — — so ist sie dennoch und bleibet auch eine heilige Christenheit, eine Gemeinde und Kirche Christi. Es sind ja und bleiben zu Rom in der Stadt (ob sie wol ärger ist denn Sodoma und Gomorra) die heilige Taufe, Sacramenta, Wort und Text der Evangelii, heilige Schrift, Amt und Name Christi und Gottes. Wer es hat, der hats; wers aber nicht hat, der ist gleichwol nicht entschuldigt. Denn der Schatz ist ja da gegenwärtig vorhanden. Derhalben die Römische Kirche heilig ist, sintemal sie den heiligen Namen Gottes, Evangelium und Taufe etc. hat. Denn wo diese Dinge bey einem Volk sind, so heisst solch Volk billig ein heilig Volk; gleichwie diese unsere Stadt Wittemberg, und wir, so darinnen wohnen, auch gewiss und recht heilig sind, deshalben, dass wir getauft sind, Sacrament und Lehre des Evangelii empfangen haben und von Gott berufen sind; in Summa, wir haben Gotts Werke unter uns, die uns heilig machen. Meningen är här gifvetvis icke, att Rom eller den yttre kristenheten öfverhufvud skulle vara kyrka därigenom, att denslöte evangelium inom sig såsom en hvilande förvarad skatt, utan dess kyrkokaraktär beror, såsom slutorden särdeles klart framhäfva, på tillvaron af evangelium såsom en verksam, samfundsskapande kraft. Sätillvida som evangelium verkligen får utföra sitt verk, sätillvida är den yttre kristenheten något mera än blott en yttre kristenhet, sätillvida är den kyrka.

Hittills har Luthers argumentering varit analog med den i det nyss förut anförda citatet; nu följer emellertid här ett parti, som på ett utomordentligt intressant sätt visar, huru denna hans tankegång står i omedelbaraste sammanhang med hans centralaste religiösa grundtankar. Solches rede ich darum, auf dass wir hernachmals recht verstehen und eigentlich wissen mögen, was doch sey die Heiligkeit der Christen, wenn man sie gegen andere Heiligkeit hält und vergleicht. — — Die Heiligkeit der Christen ist nicht ein Ding von ihnen selbst oder aus ihrem eigenen Thun; sondern ist eine Heiligkeit, so ihnen ohne ihr Thun und Werk anderswoher zukömmt. Drum soll sich niemand rühmen um seines Ordens, Lebens oder Werks willen, ob er fastet, betet, seinen Leib kasteiet, den Armen Almosen giebt etc. — — Wol ist das wahr, dass solche Werke gut sind, und dass Gott auch von uns fordert und haben will; aber sie machen uns gleichwol darum nicht heilig, sondern dass ich und du heilig sind;



dass die Kirche item eine Stadt oder Volk heilig ist (sammanställningen visar, att Kirche här står i betydelsen af den yttre kristenheten), das ist nicht unser oder derselben eigene, sondern eine fremde Heiligkeit, die wir noch sie selbst nicht durch unsere Werke und Thun schaffen, sondern anderswoher, ohne unsere Werke und Thun, empfangen, und kommt daher, dass wir und sie solche Dinge unter uns haben, dadurch wir heilig werden.<sup>1</sup> Den tankegång, som här möter, är väl värd att observeras, den kan t. o. m. sägas vara af fundamental betydelse för vår kännedom om den lutherska kyrkoteorien, då den låter oss blicka in i densammas innersta dogmatiska sammanhang. Luther drar en parallell mellan samfundslifvet i stort och den enskilde kristnes lif. Lika litet som det med hänsyn till detta senare duger att bygga gudsbarnskapets visshet på några det egna själslifvets förtjänster, som vi kunna konstatera genom analys af detta, lika litet duger det att i fråga om samfundslifvet rikta blicken till människornas helighet, forskande efter graden af densamma; äfven här gäller till sist endast och allenast samma visshetsgrund: den i evangelium verksamma gudsnåden. Hvad Luther här utvecklar är att den princip, som gäller för det enskilda lifvet, också måste gälla för samfundslifvet. Oriktigt vore det, menar han, att i ena fallet vilja bygga på mänskliga gärningar och mänskliga själstillstånd, men i andra fallet på den med oss människor handlande gudsnåden, att i ena fallet vilja s. a. s. konstruera nedifrån, i andra fallet uppifrån. I båda fallen gäller det i stället — och här! ligger den oförgångliga religiösa styrkan både för samfundslifvet och det individuella lifvet — ett sursum corda, ett blicken uppåt i riktning mot Guds fortgående gärning med oss: all mänsklig »helighet» är helighet blott och bart genom denna Guds fortgående gärning med oss. Skall det för oss, d. v. s. för vår tros blick, kunna bli visst, att den yttre kristenheten, trots allt som vittnar däremot mitten under der argen und verkehrten Art dock djupast och till sitt innersta väsen är något annat än det för ögonen är, verkligen är en Kristi kyrka, så måste denna visshet hvila på intet annat än därpå, att vår tros blick skönjer tillvaron af Guds nåds medel i deras lifvet omskapande, samfundsskapande, kyrkoskapande aktivitet. Af denna grund är det Luther verkligen kan våga sammanfatta sin utredning i galaterkommentaren i följande

<sup>1</sup> Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater, sid. 46—48; jmf. E. A. 43, sid. 130: Demnach mag man wohl ein igliche Stadt heilig heissen, die Gottes Wort hat und nehmen, dass Gott gewisslich da sei; jmf. ock liknande lutherord hos Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, sid. 341.

ord: derhalben so ist die Kirche allenthalben heilig, auch an den Oertern, da gleich die Schwärmer und Rottengeister regieren, so ferne sie nur das Wort und Sacrament nicht allerdings verleugnen und verwerfen. Denn die diese Dinge ganz und gar verleugnen, sind keine Kirche mehr. Wo aber Wort und Sacrament wesentlich bleiben, da bleibt auch eine heilige Kirche, und liegt nichts dran, obgleich der Endchrist daselbst auch regiert, welcher nicht in einem Teufelsstalle, noch im Schweinskober, noch in einem ungläubigen Haufen, sondern an der alleredelsten und heiligsten Statt, als nemlich im Tempel Gottes sitzt.

Det inre sammanhang, som vi i Luthers åskådning funnit ägarum mellan kyrkan och hvad Luther kallar den yttre kristenheten visar, att hans kyrkoidé icke är spiritualistiskt tänkt, utan bunden vid det konkreta, historiska lifvet och dess samfund. Men denna kyrkoidéns historiska bundenhet inkräktar å andra sidan principiellt icke på kyrkobegreppets enhetlighet. Kyrkan är för Luther aldrig något annat än evangelii samfundsskapelse och såsom sådan trosgemenskap, congregatio sanctorum. Vilja vi söka att i någon formel återgifva detta förhållande mellan kyrkan och den yttre kristenheten, kan detta uppenbarligen icke ske genom att med den protestantiska ortodoxien tala om den yttre kristenheten såsom ecclesia visibilis och congregatio sanctorum såsom ecclesia invisibilis. Detta strider mot det lutherska kyrkobegreppets enhetlighet. Äfven om Luther en gång i Von dem Papstthum begagnat termen zwo Kirchen, betecknar i själfva verket kyrka för honom aldrig något annat än den evangelii samfundsskapelse, som är trosgemenskap, en företeelse, hvilken visserligen är »osynlig», sätillvida som den är trosföremål och sätillvida som dess samfundsgrens icke kan framträda i yttre måtto, men som därför alldeles icke är något blott osynligt, utan i och genom evangelium och dess verkningar också blir i viss mån »synlig». Bättre tillvaratages då den lutherska tankegången genom bekännelse-skrifternas distinktion mellan ecclesia large dicta och ecclesia proprie dicta (stricte — late dicta). Här framgår det tydligt, att det bör vara fråga om samma föremål, som ses från olika synpunkter. Det kan icke vara något tvifvel om, att denna terminologi har velat ge uttryck åt just Luthers åskådning om förhållandet mellan kyrkan och den yttre kristenheten. Emellertid visar redan den historiska utvecklingen med den lätt<sup>1</sup> skeende öfvergången till den kyrkobegreppets enhetlighet så småningom sprängande bestämningen ecclesia visibilis —

<sup>1</sup> Jmfr A. Ritschl, Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche i Gesammelte Aufsätze, sid. 83.

invisibilis, att denna bekännelseskriaternas terminologi icke var mäktig att fast häfda den genuint lutherska tankegången. När den icke förmått detta — trots sin dominerande plats i själfva bekännelseskriaternas — tyder detta måhända på, att själfva formuleringen icke varit fullt lycklig. Är *ecclesia large dicta* blott kyrkan, tagen i »oegentlig» bemärkelse? Är det blott så, att till den egentliga kyrkan lägges en yttre vidsträcktare krets, som i grund och botten icke har något med den egentliga kyrkan att göra? En dualistisk tankegång skymtar fram; kyrkan synes vara icke blott trosgemenskap utan också något annat därbredvid. Det blir svårt att undgå att se frågan med utgångspunkt från de enskilda kyrkomedlemmarna, i hvilket fall det kvantitativa betraktelsesättet icke blir möjligt att undvika och kyrkan i det ena fallet blir en viss summa människor, i det andra samma summa med tillägg af en ny summa människor af annan beskaffenhet.

En mera tjänlig terminologi ha vi obestriddigen i den i senare tider ofta brukade distinktionen mellan kyrkans väsen och dess empiriska gestalt.<sup>1</sup> Här är nämligen för det första kyrkobergreppets inre samhörighet med den yttre kristenheten fullt uppenbar, under det att denna samhörighet, försåvidt man talar om kyrkan i »oegentlig» bemärkelse, kan synas vara något mera skenbart än verkligt. Vidare visar för det andra terminologien väsen-empiriskt framträdande hän på att förhållandet måste ses under aktivitetens aspekt, såtillvida som det icke är något identitetsförhållande, utan väsendet alltfört med nödvändighet måste sträfva efter att realisera sig själf. Och slutligen kan denna distinktion äfven vid noga beaktande sägas peka i riktning åt att framhålla, hurusom på en gång samhörigheten och kyrkobergreppets enhetlighet bevaras blott därigenom att den ifrågavarande aktiviteten icke kan vara någon annan än evangelii aktivitet, eller m. a. o. därigenom att kyrkans »väsen» i enlighet med Luthers åskådning måste konstrueras ofvanifrån med evangelium såsom utgångspunkt och fattas såsom en dess samfundsskapelse. Skulle man nämligen utgå från de enskilda troende människorna och förlägga aktiviteten till dem — med Ordet och sakramenten såsom verksamhetsmedel — ställes man inför följande alternativ: antingen bevaras kyrkobergreppets enhetlighet, men då på bekostnad af samhörigheten, kyrkobergreppets historiska bundenhet går förlorad; eller också bevaras samhörigheten, men då på bekostnad af enhetligheten: kyrkan splittras i två såväl kvantitativt som kvalitativt från hvarandra skilda samfund. Fasthålles

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Seeberg, a. a., sid. 94 samt J. Kaftan, Dogmatik, sid. 591.

åter den utgångspunkt i evangelii kyrkoskapande aktivitet, till hvilken terminologien visar hän, kan tankegången icke grafiskt omskrivas med den missvisande bilden af de tvenne cirklarne, af hvilka den större innesluter den mindre. Snarare skulle man då, om man vill inlåta sig på det vanskliga försöket att omskrifva en abstrakt tankegång i bild — och under förutsättning af att denna ej otillbörligt pressas — kunna tänka sig en transparent tafla, som får ett helt annat utseende, när den ställes mot ljusskenet såsom bakgrund, än den eljest har. Så är det med den företeelse Luther kallar den yttre kristenheten. Den icke-troende ser blott det yttre samfundets konturer, men ser öfverhufvudtaget ingen kyrka. Kyrkan är sola fide perceptibilis. Han har intet ljussken att se bilden emot. Men trons öga ser ljuset. Taflan är densamma, dock bilden förändras genom det som ljuset utträttar. Ljuset bryter igenom allt det mörka. Tron ser kyrkan, ser att det verkligen trots allt är kyrkan den har framför sig. Det ser, huru evangelium, det lefvande gudsordet i sin ständiga aktivitet utför sitt kyrkobyggande verk. Trots allt som bär ett motsatt vittnesbörd — ett vittnesbörd om icke-kyrkan — skönjer tron kyrkans rätta väsen och förnimmer lifssammanhanget i trosgemenskapen. Tron binder så samman den yttre kristenheten med kristendomens allra innersta och djupaste realitet: Guds syndaförlåtande barmhärtighet; den yttre kristenhetens kyrkokaraktär betyder tillvaron af denna Guds gåfva, icke såsom en hvilande skatt, såsom det nedgräfdä pundet, men såsom en universellt syftande aktivitet. Så förnimmer tron modern, som föder och fostrar de enskilda kristna, och säger med Stora katekesens ord: den helige Andes nåd gör, »att ändock vi äro med synder besmittade, så kunna de dock icke skada oss, som är i kristenheten, hvarest intet annat är än en ständig och oupphörlig syndernas förlåtelse, både den som Gud skänker oss och den, hvilken vi ömsom öfva mot hvarandra, i det vi inbördes förlåta, fördraga och upprätta hvarandra». Tron ser, närmare bestämdt, att — såsom vi förut sagt det — den yttre kristenheten till sitt innersta väsen är Guds kyrka och de heligas samfund, därigenom att och såtillvida som den är en evangelii samfundsskapelse.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Äfven där man betraktar kyrkobegreppets förhållande till den yttre kristenheten under synpunkten väsen-empirisk gestalt, har man ofta haft svårt att frigöra sig från att lägga den kvantitativa uppfattningen till grund; Seeberg t. ex. talar om förhållandet på ett sätt, som tydligen återgår till bilden af de två cirklarne, jmf. a. a., sid. 92 och Lehrbuch der Dogmengeschichte II, sid. 278. Å andra sidan blir det misstydbart, att såsom Kaftan (a. a., sid. 591) säga, att »den lutherska läran icke aktar på de enskilda medlemmarne», då



Fölle den yttre kristenheten och kyrkobergreppet isär, så måste detta från trons synpunkt betyda, att den yttre kristenheten blottades på religiöst värde, och detta måste då med nödvändighet föranleda en negativ ställning till densamma och dess historiska samfundslif. Den lutherska åskådningen om sammanhangets art tillför däremot denna yttre kristenhet en oändlig fond af religiös rikedom. Just detta kyrkobergreppets inre sammanhang med det historiska samfundslifvet blir den största gåfva. Men gåfvan förpliktar genom att ådagalägga den faktiska spänningen mellan kyrkans väsen och dess empiriska gestalt. Intet kyrkobergrepp kan ställa sådana kraf på den empiriska gestalten som Luthers tack vare detta sammanhang kan och måste göra. Det är intet annat än denna gåfvans förpliktande karaktär, som lägger i Luthers mun hans skarpaste ord om Endchrist im Tempel Gottes och som sedan skärper hans blick för bristerna inom det framväxande »evangeliska» samfundslifvet; det är den, som bär upp hela hans kyrkoreformatoriska verksamhet och ger honom den klart fattade principen för densamma, hvilken icke är någon annan än denna: evangeli herravälde i kristenheten.

### Kap. 3. Luther och den sekteriska samfundsidén.

Frågan om sekterism i det lutherska kyrkobergreppet blir nu för oss närmast en fråga om konsekvens i genomförandet af det i det föregående tecknade kyrkoidealet. Det är nämligen utan vidare tydligt, att detta principiellt icke kan vara sekteristiskt. Det afgörande kännetecknet på en sekteristisk tankegång är förläggandet af samfundsaktiviteten till den subjektiva fromheten. Kyrkobergreppet blir sekteriskt, eller m. a. o. den kristna samfundsidén förvandlas från kyrkoidé till sektidé, i den mån kyrkan tänkes blifva till och uppbyggas såsom en de enskilda frommas inbördes sammanslutning. I och med det att samfundsprincipen förlägges till det fromma själfvet, framträder som följd häraf ett annat sekteristiskt kännetecken i en mer eller mindre genomförd sträfvan att låta samfundslinjen

---

den bestämmer förhållandet såsom ett förhållande mellan empirisk gestalt och väsen. Hvad som karakteriserar den lutherska ståndpunkten är icke detta, utan utgångspunkten i evangelium såsom den kyrkoskapande aktiviteten. I båda de nu nämnda fallen har Rietschels polemik (a. a., sid. 422) ett visst relativt berättigande.

kring kyrkan dragas i yttre synlig måtto, d. v. s. en sträfvän till att identifiera congregatio sanctorum med den yttre samfundsbildningen. Samfundsaktivitetens förläggande till det subjektiva själslifvet kan göras gällande på olika sätt, allteftersom denna aktivitet göres mer eller mindre oberoende af nådemedlen eller den tänkes begagna sig af dessa såsom nödvändiga medel för sin verksamhet. Likaledes kan också sträfvandet efter att göra samfundslinjen synlig taga sig olika former: man vill draga linjen kring de »idel rena», d. v. s. kyrkan skall göras i alldeles egentlig mening synlig och fullt identisk med det yttre samfundet; eller man vill draga linjen kring dem, som utan pretention på »renhet» vilja vara samt också förmenas vara sanna kristna, d. v. s. sträfvandet måste medvetet gå ut på att i möjligaste mån göra samfundslinjen synlig för de troende själfva. Då än det ena, än det andra alternativet betonas, uppkomma olika typer af sekterism; därigenom att respektive de första eller respektive de andra alternativen inom hvardera tankegruppen träda i förbindelse med hvarandra, blir sekterismen antingen mera radikalt präglad eller mera kompromissande med en på annan grund byggd kristen samfundsidé; i senare fallet aftrubbas i viss mån konsekvenserna af den för sekterismen karakteristiska subjektiva utgångspunkten och det därmed förbundna sträfvandet efter samfundslinjens synliggörande.

Att det lutherska kyrkobegreppet, sådant vi i det föregående sett det, verkligen icke är sekteriskt, utan tvärtom i sin innersta struktur antisekteriskt framgår i första hand framförallt däraf, att här evangelium är kyrkans principerande moment, och att kyrkan för Luther är congregatio sanctorum, därigenom att den är en skapelse af det aktiva gudsordet. Liksom det enskilda lifvet är kristet genom Guds evangeliums omskapande makt, så är också samfundslifvet kristet, d. v. s. så har ock kyrkan tillvaro och bestånd genom samma evangelii omskapande aktivitet. Icke en skapelse af den subjektiva fromheten genom det likartades sammanslutning är kyrkan, icke medlemmarna såsom sådana representera det primära moment utan den gudomligt objektiva aktivitet, som är verksam i och genom evangelium. Detta betyder icke blott ett anfall på en enstaka punkt i den sekteriska tankelinjen, det betyder att själfva lifsnerven i dess samfundsidé afskäres.

Faller den subjektivistiska utgångspunkten, så måste nämligen också hvarje försök att häfda en samfundslinjens synlighet i det yttre falla eller i hvarje fall, om ett sådant försök dock göres, sakna systematiskt berättigande. Är kyrkan resultatet af de fromma sub-

jektens fria sammanslutningar, då är det ingenting annat än en i sakens egen natur grundad följd, att gränsen kring dem som »bilda» kyrkan måste dragas i görligaste mån synlig, att man måste sträfva efter att vinna klarhet om hvilka människor, som verkligen »höra till» och »bilda» kyrkan. Är däremot gudsordets aktivitet det aktiva momentet, så är det i och med detsamma tydligt, att samfundslinjen måste dragas af ingenting annat än af detta ords egen makt att verka, icke af några människor; den måste därför också vara fördold för människors ögon. Utgångspunkten i ordets aktivitet förnekar principiellt möjligheten af att kunna göra samfundslinjen i yttre måtto synlig. Blicken riktas bort från det subjektiva till frågan om gudsordet i människohistorien; alla snärjande, förvirrande beklämmande och försvagande frågor om hvar gränsen går undanrödjas: kyrkokaraktären beror icke på konstaterandet af att något visst antal, exempelvis en majoritet, troende finnas, utan på att Guds ord är till såsom ett verksamt ord. Det blir nu också klart, att ett sådant eftersträfvadt synliggörande måste komma att verka på ett i dubbel måtto skadligt sätt: skadligt från subjektiv synpunkt för det egna religiösa samfundslifvet genom alla för det inre lifvet ödesdigra följder af en själfgjord exklusivitet,<sup>1</sup> men också från objektiv synpunkt genom ett afkortande af ordets fria verkningsmöjligheter, skadligt alltså just med hänsyn till den kyrkoidén uppbärande universellt syftande objektiviteten.

Kunna vi redan från inblicken i det lutherska kyrkobergreppets inre struktur sluta till, att den sekteriska tanken på samfundslinjens synliggörande icke kan ha några rättigheter i Luthers kyrkoidé, utan tvärtom direkt strider mot hans syn på kyrkans väsen, så behöfva vi dock icke vara hänvisade blott till dylika slutledningar från tankekomplexens inre systematiska sammanhang. Otaliga gånger har Luther direkt protesterat mot möjligheten af ett dylikt kyrkans synliggörande. Det är icke blott omöjligt att kunna åstadkomma någon donatistisk »ren» församling — det gifves inga i denna mening »rena» människor —; tanken på en dylik strider på det uppenbarligaste mot det kristna lifvets jordiska villkor. Äfven om pretentionerna sänkas till att få gränsen dragen kring dem som i all skröplighet äro sant troende kristna, så är äfven detta en omöjlighet: wer kann wissen, welcher warhaftig gläubt oder nit? De troende kunna icke särskiljas och utgallras. »Item in weltlicher Versammlung kann ich sehen, ob er in Leipzk, Wittenberg oder hie oder da mit andern

<sup>1</sup> Jmfr Aulén, Sekterism och dogmatisk nihilism, sid. 10.

versammelt ist, aber gar nicht ob er gläub oder nit».<sup>1</sup> Problemet vinner, såsom helt naturligt är, aktualitet för Luther i striden med vederdöparna om dopet. När nämligen vederdöparna häfda, att förutsättningen för dopets meddelande skall vara vissheten om baptizandens trostillstånd, söka de därmed att fullt konsekvent från sin subjektiva samfundsprincip genom dopets meddelande draga en synlig gräns kring församlingens eller kyrkans verkliga medlemmar. Luthers opposition mot deras doppraxis blir därför en opposition mot den samfundsprincip, som drifver till att göra det omöjliga: draga gränser som icke kunna dragas. Med anledning af vederdöparnas tolkning af Markus 16: 16 heter det: »Hie sag ich, dass sie sich gar grossen Vermessenheit unterwinden. Denn wo sie solcher Meinung folgen wollen, so müssen sie nicht ehe taufen, sie wissen denn gewiss, dass der Täufling glaube. Wie und wenn wollen sie doch das immermehr wissen? Sind sie nu zu Götter worden, dass sie den Leuten ins Herz sehen können, ob sie glauben oder nicht? — Wer die Tauf will gründen auf den Glauben der Täuflinge, der muss nimmer mehr kein Mensch taufen: denn so du gleich einen Menschen hundertmal taufest einen Tag dennoch weiss du keinmal, ob er glaube.»<sup>2</sup> Bredvid detta argument från omöjligheten och den mänskliga förmätenheten att träda i Guds ställe står också det skälet, att något dylikt icke blifvit oss befalldt; dopbefallningen skulle så komma att inskränkas af människor på godtyckligt sätt och hinder resas för Guds nåds fria verkningar: Wo das Wort ist, da soll man auch die Taufe geben es sey Jungen oder Alten. Denn es ist dir nicht befohlen und dazu nicht möglich den Menschen im Herzen zu sehen, wer da glaubt oder nicht, das soll allein Christo befohlen seyn.<sup>3</sup>

Det borde vara öfverflödigt att påpeka, hurusom detta Luthers åter och åter framträdande förnekande af samfundslinjens synlighet för mänskliga ögon icke betyder, att en direkt erfarenhet af »vere credentes» från mänsklig sida skulle vara utesluten. Det faller ju af sig själf, att — såsom ock redan i det föregående framhållits — Luther, som förstår att så hjärtligt tala om hvad kristna människor kunna betyda för hvarandra, som i Schmalkaldiska artiklarna ställer det inbördes samtalet och broderliga tröstandet såsom en af evangeli

<sup>1</sup> E. A. 27, sid. 103, 100 f.

<sup>2</sup> E. A. 26, sid. 267; jmf. sid. 291 samt E. A. 35, sid. 380. Lika litet får dopet grundas på dopförrättarens tro — es kann ja niemand sein Herz sehen; man får icke grunda på Menschen-Heiligkeit hvad Kristus auf sein Wort und Gebot gründet, E. A. 26, sid. 286.

<sup>3</sup> E. A. 12, sid. 215.



centrala uppenbarelseformer, icke kan hafva en dylik mening. Men om Luther säger sitt: Niemand sieht wer heilig und gläubig ist, så har detta, som skenbart skulle kunna tyckas strida mot den föregående tanken, i hans kyrkoidé den syftningen, att vi skola bygga vår visshet om kyrkan på gudsordet i dess samfundsskapande verksamhet och ej på människornas trostillstånd, och att människorna härvid få betydelse just genom att kunna vara evangeliis uppenbarelseformer för oss, d. v. s. icke på grund af någon vår förmåga att döma om deras subjektiva trostillstånd, utan på grund däraf, att i och genom dem något af gudsordet, något af Guds egen aktiva barmhärtighet, af Kristus, såsom Luther säger, kan göra sig gällande för oss såsom en obestridlig verklighet. Därför får den nyssnämnda luthersatsen, inställd i detta sammanhang, en dubbel betydelse: dels den att rikta vår blick hän till ett fast visshetskriterium på kyrkans tillvaro — gudsordets realitet — i stället för ett, som alltid måste förblifva vacklande — andras själstillstånd; dels vidare att afvärja falska — sekteriska — organisationsförsök, som gå ut på att göra de troendes antal i yttre måtto synligt. Här af är det tydligt, huru innerligt Luthers negativa tes (niemand sieht wer gläubig ist) hänger samman med den positiva tesen *ecclesia est sola fide perceptibilis*. Den förra bildar det polemiska komplementet till den senare; begreppet osynlig utsagdt om kyrkan betyder först det positiva, att tron, men endast tron, ser kyrkan, men därbredvid det negativa, polemiska, att kyrkans samfundslinje måste vara osynlig.

Luther stannar emellertid icke med att blott konstatera omöjligheten af att göra kyrkans samfundslinje synlig och att framställa i denna riktning gående försök såsom ett människornas usurperande af Guds rättigheter. Vi ha redan sett, huru härmed förbinder sig en insikt om, att ett dylikt sträfvande måste komma att verka skadligt så att säga från kyrkans egen synpunkt. Det skulle hindra Guds nåds fria verkningsmöjligheter. Det skulle alltså hämma kyrkans expansivitet. Men det skulle också, säger Luther, förlama kyrkan genom att splittra den, förorsaka »Rotterei», och häremot tröttnar han aldrig att ifrå.<sup>1</sup> Ja, ännu mera vidtgående följder måste till sist den förmenta isoleeringen af de sant troende kristna medföra: i sina konsekvenser åstadkommer den icke blott hämmande af verksamheten och inre söndring, den blir rent af ett attentat mot själfva

<sup>1</sup> Sakramentierer, Wiedertäufer und Rottengeister sammanställas af Luther med de medeltida sekterna och deras verksamhet »still kristenhetens sönderfallande». Jmfr E. A., 12, sid. 213 och Billing, a. a., sid 187, not 3 med där anförda hänvisningar.

kyrkans existens: »Wenn wir kein Unkraut leiden wollten, so würde auch keine Kirche sein. Denn weil die Kirche ohne Unkraut nicht sein kann, so würde, wenn man das Unkraut ausraufen wollte, es eben so viel sein, als wenn man die Kirche ausrotten wollte. Und die Schwärmer, die kein Unkraut unter sich haben wollen, richten so viel damit aus, dass kein Weizen bei ihnen ist; das ist, indem sie pur lauterer Weizen und eine reine Kirche sein wollen, so machen sie mit ihrer allzu grossen Heiligkeit, dass sie gar keine Kirche, sondern eine pur lautere Secte des Teufels sind.<sup>1</sup> Så farlig finner alltså Luther det sekteriska sträfvandet att göra kyrkan såsom *communio sanctorum* identisk med dess empiriska framträdande, att det, om det fullföljes, skall leda till intet mindre än kyrkans undergång. Den som vill detta, han går, säger Luther i Huspostillan på 18 söndagen efter Trefaldighet, »miste om kyrkan, ja, om evangelium och Kristus och finner aldrig någon kyrka».

De sist anförda luthercitaten visa huru här den subjektiva synpunkten icke låter sig skiljas från den objektiva: den fara sektprincipen bringar med sig för det enskilda lifvet är om möjligt lika stor som för samfundsidén själf. Den själgjorda isoleringen hotar detta de enskildas kristna lif förnämligast på ett trefaldigt sätt: med falskt högmöd,<sup>2</sup> med hyckleri<sup>3</sup> och slutligen med antastande af själfva lifsgrunden genom att leda blicken hän till en falsk »verklighet», till människans prestandum i stället för till Guds nådegåfva.<sup>4</sup> När Luther afvisar det sekteriska försöket att göra kyrkans samfundslinje synlig, så sker detta alltså icke blott på grund af omöjligheten att åstadkomma något dylikt, utan också med hänsyn till förödande konsekvenser, som enligt hvad han finner måste följa därur. Väl är det mer än förklarligt, att Luther inför verklighetens nöd och tröstlöshet stundom bekänner sig önska, dass der Weizen auf einer sondern reinen Ort stünde und kein Unkraut darunter gemeinet wäre<sup>5</sup>; men

<sup>1</sup> Citatet hos Ritschl, a. a., hämtadt ur Anmerkungen über den Evangelisten Mattheus 1538.

<sup>2</sup> Jmfr t. ex. E. A. 44, sid. 4: Drümb was stolzieren wir und richten viel Wunders an, als wäre einer etwas besser denn der Ander? Wie denn die Rottengeister thun, die sich von den gemeinen Christen absondern, und wollen ihnen ein eigenes machen für grosse Klugheit.

<sup>3</sup> Jmfr t. ex. E. A. 2, sid. 64: Denn die Rotten schrecken sie von Evangelio ab und stärken sie in ihrer Henschelei, dass sie immer härter werden.

<sup>4</sup> Jmfr t. ex. E. A. 26, sid. 277 f. om vederdöparna: Es ist aber ein Werkteufel bei ihnen, der giebt Glaube für und meinet doch das Werk, und führet mit dem Namen und Schein des Glaubens die arme Leut auf Trauen der Werk.

<sup>5</sup> E. A. 2, sid. 65.

han stannar ej därvid, strax efteråt följa de korta kärftva orden: es geht aber nicht an. Något af det som döljer sig därbakom ha vi sökt finna fram och bredvid dem kan ställas ett ord, som står att läsa några sidor förut i samma skrift om försöket att skilja ut de sanna kristna: wer sich das unterstehen würde, der würde das Uebel ärger machen.<sup>1</sup>

Det nu anförda torde kunna anses såsom en fullgod motivering för riktigheten af det gjorda påståendet, att det lutherska kyrkobegreppet principiellt icke är sekteriskt, och att därför frågan om sekterism hos Luther blir en fråga, om han konsekvent fasthållit och genomfört sitt kyrkobegrepp. Huru därmed förhåller sig blir nu den närmaste uppgiften att skärskåda.

Vi föras därvid direkt in i en debatt, hvilken såsom fortsättning af äldre diskussion; på sista tiden väckts till nytt lif framför allt genom P. Drews skrift: »Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?»<sup>2</sup> Det egentliga hufvudtemat i denna debatt är visserligen ett helt annat än det nyss uppställda, nämligen de utanför vår undersökningsram liggande organisationsproblem, som Drews med en, såsom K. Müller påpekat, vilseledande terminologi<sup>3</sup> sammanfattat i ordet »Staatskirchentum», och som riktigare bör formuleras såsom frågan om den världsliga öfverhetens ställning i kristenheten. Men under diskussionen härom ha just de partier hos Luther, hvilka måste tilldraga sig uppmärksamhet med hänsyn till frågan om eventuell förefintlighet af sekteriska moment i det lutherska kyrkobegreppet, dragits fram till behandling; och vid denna behandling har särdeles af Drews urgerats såsom luthersk en åskådning, som ifrån den här gifna bestämningen af begreppet sekterism skulle innebära icke blott att vissa sekteristiska moment kunde spåras hos Luther, utan att hans kyrkobegrepp skulle vara i själfva sin inre struktur åtminstone sekteriserande.

Det är härvid framför allt tvenne hufvudfrågor, som påkalla vår uppmärksamhet: på hvilka grunder bygger Luther — i skriften till adeln och annorstädes — sin uppfordran till kyrklig aktivitet, samt hvilken betydelse för hans kyrkoteori har det i företalet till Deutsche Messe och flerstädes tecknade kyrkoidealet?

<sup>1</sup> E. A. 2, sid. 58.

<sup>2</sup> Drews' skrift utkom 1908, samtidigt utkom Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit (i Zeitschrift für Kirchengeschichte). De viktigaste senare inläggen äro K. Müller, Kirche Gemeinde und Obrigkeit 1910 samt Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment 1911.

<sup>3</sup> Jmfr K. Müller, a. a., sid. 82.

Enligt Drews häfdar Luther i skriften till adeln den kristliga öfverhetens rättighet till en åt reformation syftande aktivitet därur, att han betraktar dess medlemmar såsom sant troende kristna. Luther schreibt der weltlichen Obrigkeit nicht desshalb, weil sie äuserlich durch die Taufe zur Christenheit hört, sondern weil sie innerhalb christlich ist, weil sie Glauben hat, das Recht zu reformieren in der Christenheit zu.<sup>1</sup> Det är, betonar Drews, nödvändigt, att här göra en skarp skillnad mellan den inre och den yttre kristenheten; icke därför att representanterna för öfverheten äro medlemmar i den senare, men därför att Luther bedömer dem såsom medlemmar i den förra anropar han deras bistånd.<sup>2</sup> Emedan de i Luthers ögon äro fromme Christen, treue Glieder des christlichen Körpers ägde de rättighet att gripa in då den s. k. andliga öfverheten visade sig oduglig. Förutsättningen för Luthers hela argumentation är dass die Fürsten und Herren wirkliche Christen sind. Als Christen beurteilt er sie. Darauf ist aller Nachdruck zu legen<sup>3</sup>. Enligt Drews argumentation är alltså pro primo Luthers uppfordran till aktivitet beroende på hans empiriska bedömande af öfverhetspersonerna såsom troende och pro secundo dessas egen rättighet till aktivitet att härleda ur deras subjektive Gläubigkeit. Tankegångens sekteteriserande prägel är därmed uppenbar. Den subjektiva fromheten är såsom sådan den samfundsuppehållande aktiviteten, och i och med detsamma tenderar samfundslinjen att bli synlig i det yttre: hvilka den inre kristenhetens medlemmar äro, blir föremål för Luthers empiriska bedömande och afgörande.

I en synnerligen noggrann, detaljerad undersökning af ifrågasvarande lutherskrift har K. Müller uppvisat ohållbarheten af detta Drews resonnemang. Det finnes för det första ingen antydning om, att Luther skulle skrivit till »furstarna», därför att han bedömt dem såsom varande medlemmar af den inre kristenheten icke blott af den yttre, alltså på grund af ett empiriskt konstaterande af deras själslifs inre art: Luther tänker på tal om kristenhetens reformation weder an die äussere noch an die innere Christenheit allein, sondern an die christliche Völkergemeinschaft in allen ihren geistlichen und weltlichen Beziehungen.<sup>4</sup> Och vidare: Luthers hufvudsynpunkt är icke den om furstarnas rättighet till aktion, utan den om deras plikt. Om rättigheten är det endast tal försåvidt denna blifvit bestridd af

<sup>1</sup> Drews, a. a., sid. 9.

<sup>2</sup> Drews, a. a., sid. 14, 16, 18.

<sup>3</sup> Drews, a. a., sid. 17, 20 f.

<sup>4</sup> K. Müller, a. a., sid. 11.



den romerska hierarkien och det för Luther gäller att häfva de betänkligheter, som af denna anledning framkommit. Eljest är det för Luther icke fråga om rätt utan om skyldighet, och denna skyldighet hängt daran, dass sie an den christlichen Gütern teil haben.<sup>1</sup> Denna pliktsynpunkt möter öfverallt i Luthers framställning. Dass die Fürsten und der Adel, die Bürgmeister und ihre Ratsherren getauft sind, das Evangelium haben und verstehen können macht sie fähig, nicht nur das Wort, sondern ihre Gewalt auch gegen den geistlichen Stand zu wenden. Natürlich werden sie es nicht tun, wenn sie dem Evangelium nicht folgen. Die aber, die in ihm Gottes Wort sehen, die hören den göttlichen Ruf, der aus der Not der Christenheit an ihnen dringt, und müssen dem Verderben, das vom Papsttum kommt, mit ihren Mittel wehren, der Lästerung und Schmach des göttlichen Namens ein Ende machen. Denn die Frage ist für sie nur, ob sie Willen und Mut haben ihren Taufeid zu erfüllen und Gottes Gebot und Wahrheit mit Leib und Leben zu schützen, oder ob sie nur der Menschen willen ihren Eid brechen werden wollen<sup>2</sup>. Drews fattar hufvudsakligen rättigheten i sikte, anmärker Müller, samt motiverar denna alltför subjektivt och för mycket utifrån moderna tankegångar. Luthers förhoppningar grunda sig icke på die Gläubigkeit des Adels sondern auf die verpflichtende Forderung des Evangeliums, die ihm einfach verpflichten werden muss, ob er danach tun will oder nicht.<sup>3</sup>

Ännu ett inlägg i diskussionen har gjorts af K. Holl. Enligt honom har Müller rätt däri, att Luther icke grundat sin uppfordran till kyrkoreformatorisk verksamhet på något konstaterande af de uppfordrades sant kristliga tro. Också han konstaterar, att Luthers ord icke innehålla antydningar om något dylikt. Men Müller förblandar däremot, menar Holl, frågan om Luther faktiskt betraktat adeln såsom kristen med frågan, om rätten att ingripa hvilat på det personliga ägandet af tron. Detta senare är enligt Holl förhållandet. Luther will — — sagen, dass jeder Fürst die Möglichkeit habe auf Grund von Taufe und Evangelium sich seiner persönlichen Zuhörigkeit zu Christus und damit seines freien Christenrechts zu versichern. Holl vill icke förneka den af Müller urgerade pliktsynpunkten, men finner icke denna äga någon egentlig betydelse för saken: die Pflicht die der christliche Fürst gegen die Kirche hat, gründet sich doch

<sup>1</sup> K. Müller, a. a., sid. 13 f.

<sup>2</sup> K. Müller, a. a., sid. 15.

<sup>3</sup> K. Müller, a. a., sid. 17.

wieder auf das Recht, dass er vermöge seiner Gliederschaft am christlichen Körper leistet.<sup>1</sup>

För oss gäller det nu att ställa denna diskussion i skarpare belysning från den principiella synpunkten om sekterism i det lutherska kyrkobegreppet. Genom Müllers omsorgsfulla kritisk-exegetiska undersökning, kan då till en början anses fullt fastslaget, för det första att Luther icke, såsom Drews menar, bygger sin uppfordran till kyrklig aktivitet därpå, att han skulle betraktat dem till hvilka han vänder sig såsom subjektivt troende kristna, för det andra att denna uppfordran i stället grundas på den förpliktelse, som ligger i deras delaktighet i die christlichen Güter, på evangelii förpliktande kraf. Holl har icke velat göra någon invändning däremot, att Luther använder denna pliktsynpunkt, han har blott för sin del hållit före, att denna synpunkt är utan principiell betydelse, och har därigenom återförts till att låta Luther grunda rättigheten på die subjektive Gläubigkeit, fastän visserligen utan att vilja göra gällande Drews nyssnämnda åskådning.

Emellertid misskänner Holl härvid den principiella innebörden af den lutherska tankens utgångspunkt i evangelium. Från Holls synpunkt ter sig saken så: plikten beror på rättigheten och denna i sin tur på det subjektiva trostillståndet. Utan detta ingen rätt och icke heller någon plikt; men i och genom detta åter rätt och i sin tur en plikt, hvilken måste komma att stå i relation till fromhetens intensitet. I Luthers utgångspunkt, evangelii förpliktande kraf, ligger däremot, att plikten är ett objektivt faktum.<sup>2</sup> Och det låter sig väl fixeras, hvarpå denna pliktens objektivitet beror. Den beror nämligen på intet annat än på tillvaron af Guds den enskilde mötande, »förekommade» nåd, att denna nåd är till i evangelium och sakrament såsom en aktivitet, hvilken, där människorna icke motsätta sig densamma, har makt geistlich und Christenvolk zu machen.<sup>3</sup>

Plikten består i sin objektivitet för dem, till hvilka Luther skrifver, af den anledningen, att denna nåd har nått dem och sökt dem såsom en faktisk verklighet redan i dopet och sedan alltfört i deras lif i evangelium. Plikten beror därför icke af en på den subjektiva tron grundad rättighet, såsom Holl säger, utan är till oberoende af det subjektiva trostillståndet, därigenom att Guds nådegåfva är en objektiv verklighet, är till såsom plikt för alla, hvilka

<sup>1</sup> Holl, a. a., sid. 12 f.

<sup>2</sup> Jmfr K. Müller, a. a., sid. 15.

<sup>3</sup> E. A. 21, sid. 281.

denna »förekommade» nåd har sökt, och för hvilka den gjort sig känd. Därför kan också Luther, såsom vi ofvan sågo, härleda pliktens fakticitet redan ur det som skett med människan i dopet. Med plikten sammanhänger omedelbart rätten: där plikt är, där är gifvetvis också rätt; och rätten har alltså samma grund som plikten, nämligen evangelium, sådant som det faktiskt möter människorna och gör sig känt för dem. Sedan är det en annan sak, att denna faktiska plikt icke af alla uppfattas eller kännes såsom plikt, icke alltid motsvaras af subjektiv plikt känsla: det är ju skillnad mellan plikt och plikt känsla. Luthers fråga till adeln är, om de verkligen ha känsla för och uppfatta såsom plikt denna deras faktiska plikt, som han håller fram för deras ögon och härleder ur den Guds förekommade nåd, för hvilken de varit och äro föremål. Om plikten verkligen motsvaras af plikt känsla, det måste gifvetvis förutsättas vara beroende på, huruvida den gudomliga nåden mottagits och i tro tillägnats; först där detta är fallet kan plikt känslan förutsättas göra sig gällande obetvinglig och oafvisbar. Detta förhållande kan visserligen ge anledning till uttalanden hos Luther, hvilka kunna synas ta sin utgångspunkt i den subjektiva tron såsom sådan. I själfva verket är detta dock blott skenbart fallet. Luther släpper icke utgångspunkten från evangelium och dess förpliktande kraf; plikt känslans sammanhang med nådens mottagande betyder för honom alldeles icke, att härigenom plikten själf och med den rätten skulle komma att grundas på die subjektive Gläubigkeit. Plikten består i sin objektivitet, och äfven om den skulle afvisas, så är den dock till och har sin tillvaro grundad på verkligheten af det människorna mötande evangeliet.

Den af Holl urgerade ståndpunkten visar sig redan härigenom vara grundväsentligt skild från Luthers tanke med hans utgångspunkt i evangelium och dess förpliktande kraf. Ännu klarare framträder denna åtskillnad i de konsekvenser, till hvilka de båda åskådningarna leda. Det blir i det ena och i det andra fallet en helt olika aspekt på den kyrkliga aktiviteten. Mellan Drews och Holls uppfattning af denna visar det sig vara endast en gradskillnad, mellan Holls och den vi ofvan funnit vara Luthers en artskillnad. Härledes plikten ur rätten och denna ur die subjektive Gläubigkeit, måste blicken, vare sig det blir fråga om att häfda denna rättighet för sig själf eller utåt för andra, komma att riktas inåt till en analys af det mänskliga tros lifvet. Resultatet af denna analys blir det utslagsgifvande med hänsyn till möjligheten af att vindicera rättigheten. Men är det så, då kan det icke hjälpas, att rättigheten för den

enskilde kommer att bero på måttet och styrkan af hans subjektiva tro eller rättare på hans bedömande af dennas styrkegrad. Frågan måste ställas: är min tro så stark, att jag har rätt — i stället för: tvingar Guds evangelium mig? Och hvad vidare rättighetens bevisning beträffar, är det blott en konsekvens att med Drews låta tanken ledas till ett empiriskt bedömande af vederbörandes troslijf. Inser man då, att full visshet härom är en omöjlighet, så är i och med det samma gifvet, att det icke finnes någon norm, inför hvilken rätten till aktivitet kan stå fast såsom obestridlig. Med den lutherska utgångspunkten i evangelii förpliktande kraf blir förhållandet däremot ett helt annat. Blicken riktas nu uppåt till evangelium. Icke mitt eget troslijf såsom sådant i dess styrka eller svaghet är det utslagsgifvande, utan det faktum att evangelium tvingar. Och på samma gång som aktivitetens rättmätighet så står fast för mig själf, har alltså vunnits en norm för denna rättmätighets bevisning; denna norm är evangelium själf; handlingens öfverensstämmelse med detsammans kraf utgör proberstenen på dess rättmätighet och »kyrklighet». Skillnaden mellan de olika uppfattningarna om rätt och plikt visar sig vara den, att i ena fallet den subjektiva fromheten själf tänkes såsom det kyrkouppehållande subjektet, i andra fallet evangelium, hvilket tar människorna i sin tjänst.<sup>1</sup> Satsen om evangelii förpliktande kraf visar härigenom sin inre sambörighet med den tanke om kyrkobegreppets inre struktur, som vi eljest funnit hos Luther, enligt hvilken evangelium är kyrkans principerande moment, kyrkans skapande och uppbyggande aktivitet. Man muss auf des Herrn Christi Wort und Lehre Achtung haben und damit sich regieren lassen. Das Wort muss es thun; sonst sind wir alle gleich — — Denn sollte mit unsere Gedanken und Worten die Kirche regiert, unterweiset und erhalten werden, so hätte der Teufel in einem Augenblick vorlängst umbekehrt und verschlungen — — Denn Menschen konnens nicht thun, Christus muss es allein thun.<sup>2</sup>

Såsom af det ofvan anförda borde vara tydligt, ligger gifvetvis i denna tanke på evangelii förpliktande kraf och pliktens objektiva giltighet ingalunda det, att alla de, hvilka denna plikt bjuder, skulle vara på samma sätt i inre mening »geistlich» och dugliga till den fordrade aktiviteten. Något dylikt kan således omöjligt slutas rörande alla döpta af den omständigheten, att enligt Luther evangelii

<sup>1</sup> K. Müller har icke heller alltid full klarhet i denna principiella åtskillnad, sid. 25 t. ex. skriver han »das Wort also die Gläubigen», betraktande båda begreppen såsom utan vidare identiska.

<sup>2</sup> E. A. 44, sid. 13.



förpliktelse möter människorna redan i dopet. När Drews opponerar mot i sådan riktning gående tankar, såsom olutherska, är han i sin fulla rätt.<sup>1</sup> Men hvad däremot som ett obestridligt faktum ligger inneslutet i denna lutherska tankegång om Ordets såsom för kyrklig aktivitet normerande, är att de kristnas af Luther häfdade allmänna prästadöme icke kan få göras till kyrklig författningsprincip på ett sådant sätt, att aktiviteten kommer att grunda sig på die subjektive Gläubigkeit, och detta icke blott i det inre fördolda utan t. o. m. i det yttre uppenbara. En kyrklig författningsprincip kan således icke enligt Luther vinnas med utgångspunkt från de enskilda troende medlemmarna, blott med utgångspunkt från den förpliktelse, som är gifven i och med evangeliu gäfvu. Om Luther här i skriften till adeln och eljest (jmf. särdeles skrifterna »De institutio ministerii» och »Dass eine christliche Versammlung» o. s. v.)<sup>2</sup> alltid väntar sig aktivitet från de fromma kristnas sida, så beror detta som sagdt blott på den själfklara förutsättningen, att plikten här måste tänkas motsvaras af pliktänsla, syftet är ingalunda något dessas uppenbara afskiljande från de andra och normen för aktivitetens rättmätighet ligger endast och allenast i evangelium själf.<sup>3</sup> Någon annan kyrkobyggande aktivitet än evangeliu, än Ordets egen känner Luther icke.

Men om nu verkligen Luther i här berörda frågor genom blickens oafvända riktande hän mot evangeliu egen aktivitet håller sig fjärran från sekterisk tankegång, så kan dock frågas, om icke däremot det ideal, hvilket Luther tecknar i företalet till Deutsche Messe och annorstädes, enligt hvilket de som verkligen vilja vara kristna böra söka sammansluta sig i egna kretsar, för hans tanke in på sekteriska vägar till försök att synliggöra den samfundsgräns, om hvilken han eljest sagt, att den hvarken kan eller får synliggöras.

Den nu äsyftade välkända, sedan länge och alltjämt lifligt omdebatterade tankegången framträder — iförd något skiftande dräkt vid olika tillfällen — i en del skrifter från midten af 1520-talet:<sup>4</sup> skär-torsdagspredikan 1523, Von der weltlichen Obrigkeit s. å., företalet

<sup>1</sup> Drews, a. a., sid. 6; om han emellertid härmed träffar Ricker är en annan fråga, som här må lämnas å sido.

<sup>2</sup> Jmf. härtill K. Müller, a. a., sid. 43 ff., samt sid. 59, anm. 2.

<sup>3</sup> Äfven sådana uttryck hos Luther, som synas gå i annan riktning, visa ofta vid närmare aktgäfvande till evangeliu aktivitet; Jmf. härtill Holl, a. a., sid. 29, anm., där Holl f. ö. förtjänstfullt, men i viss inkonsekvens med sin föregående framställning, urgerar Luthers utgångspunkt i Ordets förpliktelse.

<sup>4</sup> W. Köhler (i Christliche Welt 1907, sid. 371 ff.), skymtar den redan 1518 i De virtute excommunicationis.

till Deutsche Messe 1526, samtalet med Schwenkfeld samt brefvet till Hausmann i Zwickau 1527. Härefter försvinner den och utgör således — hvilken dess betydelse än må vara — endast en episod inom Luthers tankevärld. Det ideal han här tecknar syftar till att inom de större af offentlig gudstjänst, predikan och sakramentsförvaltning sammanhållna parochialförsamlingarna söka åstadkomma — på frivillig väg — en trängre inom sig slutna krets af dem, som mit Ernst Christen wöllen sein (Deutsche Messe). Slutenheten markeras redan däraf, att kretsmedlemmarnas namn skulle inregistreras. Här skulle man hålla särskild gudstjänst samt sakramentsfirning i enklare former än i den större församlingen. Den kristliga välgörenheten borde ordnas på ett tillfredsställande sätt och verklig uppsikt öfver medlemmarnas lif utöfvas: I dieser Ordnung kunnt man die, welche sich nicht christlich hielten, kennen, bessern, austossen, oder in der Bann thun, nach der Regel Christi Math. 18.<sup>1</sup>

Förhållandet mellan Luthers här tecknade ideal och hans kyrkobegrepp har blifvit föremål för en mångfald olika ofta diametralt motsatta tolkningar. W. Köhler finner det innebära, att Luthers kyrkobegrepp icke har stannat kvar i sin ursprungliga »andliga trosfär» — er ist heruntergestiegen in die allgemein-sinnliche nicht nur für den Gläubigen sichtbare Sphäre. Kyrkan försinnligas och framträder i från den yttre kristenheten skilda sammanslutningar på grundvalen af gemensam tro. Kyrkan är die Gemeinschaft als Bruderband. Detta kyrkobegreppets nedstigande i den sinnliga sfären är emellertid alls icke att betrakta såsom någon afväg från Luthers ursprungliga tankegång, utan är tvärt om »en genuin fortsättning af det ursprungliga lutherska kyrkobegreppet».<sup>2</sup> Liksom Köhler finner Drews denna Luthers tankegång stå i full öfverensstämmelse med hans grundåskådning.<sup>3</sup> För öfrigt lider Drews framställning af en viss dunkelhet med hänsyn till betydelsen af de ifrågasatta kretsarnas upprättande. Ett flertal utsagor hos honom kunna svårligen fattas annorlunda än så, att dessa kretsar skulle beteckna, att samfundslinjen kring kyrkan gjordes synlig i yttre måtto. Luther sträfvar, säger Drews, die wahre Gemeinde sichtbar zu machen. Detta skall åstadkommas genom eine Scheidung der Gläubigen und der Ungläubigen. Es möchte sich endlich

<sup>1</sup> I Deutsche Messe; i samtalet med Schwenkfeld vill Luther ej längre tillämpa bannet, jmf. Drews, a. a., sid. 65.

<sup>2</sup> W. Köhler, a. a., sid. 375.

<sup>3</sup> Jmf. Drews, a. a., sid. 71.

lich aus der Masse die echte Gemeinde auskristallisieren.<sup>1</sup> Uppenbarligen är det här fråga om att kyrkan från synpunkten af sina medlemmar skall framträda i yttre synlig måtto. I den utredning, som Drews, med upptagande af Rietschels framställning af det lutherska kyrkobergreppet, gör af ifrågavarande idéers förhållande till detta, vill han häfda, att den kyrkans synlighet, som härmed kommer till stånd för de troende, refererar sig till Wort, Sakrament und Liebesübung; och genom K. Müller har Drews uttryckligen tagit afstånd från att hans mening skulle gå ut på, att förhållandet mellan parochialförsamlingarna och de eftersträfvade kretsarna skulle fattas såsom förhållandet mellan den yttre och den inre kristenheten. Köstlin häfdar likaledes, att tankegången icke strider mot Luthers kyrkoideal och förklarar dess framträdande genom de af Luther städs beklagade förhållandena i parochialförsamlingarna.<sup>2</sup> En i helt annan riktning gående tolkning har gjorts gällande särskildt af Gottschick, Achelis och Rieker. Här betraktas dessa Luthers tankar såsom beroende på inflytanden från vederdöparehåll och egentligen hafvande sina rötter i de medeltida oppositionsrörelserna. De sticka bjärt af mot Luthers principiella grundåskådning om kyrkan och utgöra såsom Achelis säger, »eine Trübung des evangelischen Kirchenbegriffs».<sup>3</sup>

För bestämmandet af detta ideals förhållande till själfva kyrkobergreppet hos Luther, är det för det första nödvändigt att klart och med all energi framhålla, hurusom det för honom alldeles icke är fråga om något sådant som att den sanna kyrkan — congregatio sanctorum — skall vare sig göras synlig eller blifva en historisk realitet i och med dessa kretsars bildande. Det åsyftas ingalunda att organisera någon ny kyrka, som tilläfventyrs skulle komma till stånd genom de olika kretsarnas yttre sammanslutning — det finnes icke skymten af en dylik tanke i de ifrågavarande skrifterna. Vore det så, att dessa kretsar själfva skulle utgöra kyrkan, då vore visserligen detta ideal sekteriskt och diametralt motsatt Luthers kyrkoteori i öfrigt. Men så är det icke. Kyrkan är där och de kristliga kyrko-

<sup>1</sup> Drews, a. a., sid. 53, sid. 71 f.; församlingen i Leisnig tedde sig, menar Drews, redan såsom en sådan echte Gemeinde för Luther.

<sup>2</sup> Köstlin, a. a., II, sid. 278.

<sup>3</sup> Jmfr Rieker, a. a., sid. 77; Achelis, a. a., sid. 55 ff. Sid. 57, noten, skriver Achelis: In den wiedertäuferischen Gemeinden fand sich bei allen ihren Gliedern religiöse Entschiedenheit und persöhnliches Einstehen für ihre Sache; die Gemeinschaften kamen ja nur durch religiös-sittlichen Entschluss der Einzelnen zustande. Der Vergleich mit den religiös und sittlich so mangelhaften lutherischen Massengemeinden reizte Luther um so mehr zur Nachahmung als die mittelalterliche Kirche analoge Vorgänge aufzuweisen hatte.

församlingarna äro där redan förut, konstituerade däraf, att Guds ord är »i svang», gör sig förnummet och verkar. Församlingen i Wittenberg t. ex. blir icke för Luther en verkligt sant kristlig församling, däriigenom att en krets inom densamma bildas af dem, som vilja vara sant uppriktiga kristna. Den är till såsom en sant kristlig församling, därför att och så till vida som Ordet är i Wittenberg och där utför sitt verk i det uppenbara och det fördolda: Drumb in einer iglichen Pfarre, da die Kinder getauft werden und das Evangelium gepredigt wird, auch Christus den Menschen abgemacht wird, dass sie ihnen aufnehmen, da ist die Kirche. Drumb ist unser Kirche allhier in Wittenberg auch die rechte wahrhaftige christliche Kirche».<sup>1</sup> Så skrifver Luther oakadt aldrig någon inre krets af dem som allvarligt ville vara kristna bildats i Wittenberg, och intet i de skrifter, där den ifrågavarande tankelinjen förekommer, antyder någon motsatt uppfattning. Kyrkan konstitueras icke af kretsbildandet utan af Ordets verksamhet.

Håller man strängt fast vid detta, att det alltså icke är fråga om någon kyrkobilddande och kyrkoorganiserande, utan om en inomkyrklig åtgärd, så kan man för det andra säga, att, hvad själfva syftet och grundtanken i det af Luther tecknade idealet beträffar, det icke erbjuder någon svårighet att förena detta med hans kyrkobegrepp, sådant det eljest möter oss. Det är nämligen nödvändigt att göra en distinktion mellan själfva grundtanken i Luthers ideal och den detaljerade utformning han gifvit densamma. Man måste då t. o. m. säga, att själfva grundtanken i detta ideal långt ifrån att vara stridande mot det lutherska kyrkobegreppet växer organiskt fram ur och snarast fordras af detsamma genom den dubbla syftning till innerlig gemenskap och utåtsträfvande aktivitet, som ligger däri, att kyrkan såsom en Ordets samfundsskapelse är congregatio sanctorum. Ty hvarför vill Luther sträfva efter dessa inre kretsar inom församlingarna? Det är uppenbarligen i intet annat intresse än intresset för det religiösa lifvets växande i innerlig gemenskap och stärkande till dristig aktivitet, d. v. s. i själavårdande intresse. Så tillvida som Luther med upprättande af dessa församlingscentra syftade till dylik fördjupning af lifvet och koncentration af verksamheten befinner sig hans ideal principiellt i bästa öfverensstämmelse med hans kyrkoteori.

Däremot låter det sig svårligen förnekas, att det närmare utförandet af denna med Luthers kyrkoidé samböriga och för densamma värdefulla grundtanke icke undgått vissa drag, som måste betecknas

<sup>1</sup> E. A. 44, sid. 24.



såsom sekteriska och stridande mot Luthers egentliga kyrkobegrepp. Att så är framträder däri, att dessa församlingscentra med den teckning Luther ger af dem komma att befinna sig i ett visst motsatsförhållande till församlingarna i öfrigt. Därvid är det af mindre betydelse, att Luther yrkar på inregistrerande af kretsmedlemmar-nas namn;<sup>1</sup> betänkligare är den klyfta i gudstjänstlivet, som kommer till stånd genom de egna och afsöndrade gudstjänstformer af högre art, hvilka Luther förordar, och gent emot hvilka församlingarnas offentliga gudstjänster få en underordnad och egentligen blott förberedande betydelse. Att här lurar en allvarlig fara för en mot Luthers centrala kyrkoidé stridande sekterisk förkrympning ligger i öppen dag och behöfver ej vidare utföras.<sup>2</sup>

Luther gör intet försök att realisera det ideal, som föresväfvat honom, och tanken försvinner jämförelsevis, man måste t. o. m. säga förvånande snart. Hvarpå kan detta bero? Drews skrifver härom: Luther hat nicht das Ideal einer rechten Christengemeinde als solches preisgegeben, weil er es als irrig erkannt hätte, sondern es verliert für ihn nur an praktischem Wert, weil es undurchführ-bahr ist.<sup>3</sup> Tvenne skäl anföras af Luther själf i företalet till Deutsche Messe för uppskof med planen: att han icke hade folk till densam-mas realiserande samt farhåga för sekterism: auf dass nicht eine Rotterei draus werde.<sup>4</sup>

Kan verkligen det egentliga skälet till att detta ideal släpptes ha varit det att det icke fanns folk därtill? Svårligen låter sig detta tänkas. Det kan icke i längden öfverallt ha stött på oöfverstigliga hinder från denna synpunkt, om planen verkligen med energi upptagits. Farhågan för »Rotterei» måste ha varit en afsevärdt medverkande orsak. Med den form idealet fått hos Luther, måste ovillkorligen de betänkligheter, som skynta redan i företalet till Deutsche Messe,

<sup>1</sup> Jmfr K. Müller, a. a., sid. 84.

<sup>2</sup> Frågan om eventuell inverkan utifrån må här lämnas därhän, då vår upp-gift närmast är att undersöka de hos Luther faktiskt förefintliga tankarnas förhållande till hans kyrkobegrepp. Dock må här påpekas, hurusom måhända den historiska situationen, under hvilken detta ideal tränger sig fram, förtjänar att uppmärksammas mera än som i allmänhet skett: ha icke — såsom ock K. Müller antyder — just de bland massan i allmänhet kvarlevande »papistiska» åskådningarna bidragit till att Luthers i och för sig värdefulla tankar fått den — från hans egen grundåskådning sedt — i viss mån skefva utgestaltning, som de verkligen fått? Man kan här bringa i åtanke Luthers tidigare förhållande till Karlstadt, jmfr K. Müller, a. a., sid. 30.

<sup>3</sup> Drews, a. a., sid. 68.

<sup>4</sup> Drews och Köhler fästa betecknande nog blott afseende vid det första.

växa och göra sig allt kraftigare gällande.<sup>1</sup> Men då måste också tilläggas, att det varit beklagligt, ja, i viss mån t. o. m. ödesdigert, att Luther icke funnit någon form, som gaf ett mera med hans kyrkoidé samstämmande uttryck för de i grunden omistliga tankar, som i och med detta ideal framburits. Utan tvifvel skulle det medfört djupt ingripande verkningar, om så verkligen skett.

#### Kap. 4. **Kyrkoidén och uppenbarelsbegreppet.**

Bakgrunden för den konturteckning vi i det föregående sökt gifva af den lutherska kyrkoidéns art, har varit frågan om dennas förhållande till kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen samt öfverhufvud frågan om hans kyrkoteori tjänat kyrkoidéns styrka eller svaghet. Det resultat, till hvilket vi härvid kommit, skulle kunna fixeras på följande sätt: Luther har skapat ett principiellt, enhetligt kyrkobergepp, som med idealiteten förenar verklighetssinnet, eller bestämdare formuleradt, som förmår att på en gång fatta i sikte kyrkans karaktär af trosföremål och dess historiska samfundsverklighet. Enhetligheten vinnes eljest gärna antingen på bekostnad af kyrkans karaktär af trosföremål eller på bekostnad af kyrkoidéns historiska samfundsvärde. Den förra vägen representeras af det katolska kyrkobergeppet, försåvidt detta vill göra kyrkan identisk med den romerska kyrkoinstitutionen. Credere utbytes här mot videre, så som detta pregnant fått sitt uttryck i den bekanta bellarminska satsen: *ecclesia est visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum*. Trots all grundväsentlig olikhet i öfrigt intar den sekteriska idén här en analog ståndpunkt: kyrkobergeppets enhetlighet bevaras blott i den mån credere utbytes mot videre. Följden blir i båda fallen en falsk idealisering af verkligheten: skillnaden blir blott den, att denna idealisering i ena fallet hänför sig till den allena saliggörande institutionen, i andra fallet till de enskilda, kyrkan konstituerande individerna. Ett enhetligt kyrkobergepp vinner på sitt sätt också den spiritualistiska kyrkoidén, men då på bekostnad af kyrkoidéns historiska samfundsvärde; kyrkoidén mister sin på inre väg betingade relation till det faktiska historiska samfundslifvet. Kyrkan blir en öfver historiens värld sväfvande tom allmän-idé.

<sup>1</sup> Jmfr K. Müller, a. a., sid. 84.

Om Luther däremot åtminstone principiellt häfdar både kyrkans enhetlighet — att kyrkan aldrig är något annat än det han menar med congregatio sanctorum — och samtidigt bevarar tanken på denna samma kyrkas historiska bundenhet, så beror detta därpå, att hans tanke energiskt riktas hän till frågan: was macht die Kirche och att svaret på denna fråga lyder evangelium, det evangelium, som, framträdande i olika former och gestalter, dock blott är ett enda. Eller m. a. o. det beror närmare bestämdt därpå, att han finner den kyrkoskapande aktiviteten i något, som på en gång är trosföremål och en objektiv historisk i det yttre framträdande verklighet.

Kyrkan såsom trosföremål blir den primära synpunkten,<sup>1</sup> försåvidt som blott trons öga i djupaste mening ser i Ordet ett Guds eget ord, d. v. s. finner i och genom detsamma Guds egen människorna mötande och med dem handlande syndaförlåtande barmhärtighet. Om icke detta sker, existerar för medvetandet öfverhufvud ingen kyrka, det yttre samfundet ter sig då blott under institutionens aspekt och kan icke göra något som helst anspråk på att träda i förbindelse med kyrkoberppet. Om kyrkan icke är trosföremål, gifves det ingen kyrka. Men å andra sidan: just därigenom att tron i Ordet ser Guds eget kyrkoskapande Ord, blir kyrkan såsom trosföremål något annat än blott en tänkt idé, tron ser dess historiska samfundsrealitet, fastän visserligen utan att se de samfundsgränser, hvilka dragas allenast af den utsträckning, i hvilken Ordet får makt att göra sig gällande i människohjärtana såsom ett Guds ord. När nu härigenom en oändlig fond af idealitet, af trosvärde tillföres hvad vi, med vårt från Luthers samfunds bild så afvikande tänkesätt, skulle kalla det faktiska, historiska kyrkosamfundet, blir dock detta icke längre en falsk idealisering af detsamma, såsom för Rom och sekterismen: idealiteten bygger på realitet, trosvärdet är verklighetsgrundadt. Och just detta trosvärde själf sprider å andra sidan det klaraste ljus öfver det historiska samfundets afstånd från att kunna identifieras med kyrkan, låter spänningen mellan ideal och verklighet framstå i sin fulla skärpa.

Förtjänsten i detta kyrkoberpps förmåga att på en gång häfda kyrkans karaktär af trosföremål och dess samfundshistoriska bundenhet yppar sig äfven däruti, att kyrkans universalitet nu träder klart fram, och detta i dubbel bemärkelse. Universell är kyrkan för det första — gent emot Rom — därigenom att den icke fastbindes vid

<sup>1</sup> Häri har E. Rietschel rätt, jmf. sid. 450 f.

någon viss, så eller så beskaffad yttre institution; universell är den vidare och framför allt till sin syftning på grund af arten af det evangelium, som är kyrkans skapande makt. Lika litet som universaliteten å ena sidan får hämmas af den yttre bundenheten vid en viss privilegierad institution, lika litet få några människogjorda gränser på sekteriskt vis tillåtas hämma Gudsordets fria verkningar.

Att det lutherska kyrkobegreppet icke kan betyda en kyrkoidéns begynnande upplösning, är härmed uppenbart. Tvärtom måste ju den kyrkoidé, med hvilken vi i det föregående gjort bekant-skap, sägas bära prägeln af fördjupning till inre styrka och slutenhet. Detta måste ju gifvetvis bero på att kyrkobegreppet vunnit sin utgestaltning af den djupare insikt i kristendomens väsen, i uppenbarelsen, som bröt fram hos Luther. Kyrkobegreppets rot är uppenbarelsbegreppet. Förändringar i det senare betinga ovillkorligen förändringar i det förra. Endast genom att beakta arten af detta sammanhang mellan de båda begreppen vinner man någon verklig insikt i det lutherska kyrkobegreppets förhållande till det föregående katolska, endast härigenom kan man också vinna möjlighet att förstå den följande dogmhistoriska utvecklingen i dess förhållande till Luther.

I det föregående ha vi åter och åter hänvisats till evangelium såsom kyrkans konstitutiva princip. Brytningen med Roms kyrkobegrepp har kunnat formuleras så, att Luther ville inställa evangelium, uppenbarelsen eller Ordet, — dessa tre komma för Luther att stå såsom synonyma begrepp — såsom kyrkans öfversta skapande och uppbyggande makt. Hela hans opposition mot den katolska kyrkoidén har kunnat sägas ha sin anledning däri, att evangelium icke för katolicismen hade den ställning det borde och måste ha. Det skymdes undan, fick ej göra sig fritt gällande, en annan makt, hierarkien med dess utmynnande i påfven, hade på orättmätigt sätt satt sig öfver detsamma.

Fråga vi nu om orsaken till att motsatsen mellan Luther och Rom framträdde på denna punkt, så är det uppenbart, att denna icke kan vara någon annan än en olika uppfattning af uppenbarelsens, af evangeliets art. Eller m. a. o. den katolska åskådningen af uppenbarelsen medgaf icke, att evangelium verkligen på allvar skulle kunna blifva kyrkans primära faktor, ingå i kyrkobegreppet såsom dess principerande moment. Gifvetvis var det katolicismens afsikt, att det så skulle vara; otvifvelaktigt ville hela den katolska teologien mera än något annat visa, huru kyrkan hvilade på uppenbarelsens fasta grund, men med den uppfattning af evangelium, som



gjorde sig gällande, blef det en inre omöjlighet att häfda dess verkliga och oakortade aktivitetsställning. Det nya hos Luther ifråga om kyrkobegreppet är därför intet annat än en konsekvens af hans nya uppfattning af uppenbarelsen, hvilken icke blott medgaf utan direkt framtvingade en tankegång, som vi uttrycka så: evangelium måste blifva kyrkobegrettets konstitutiva faktor. Motsättningen på kyrkobegrettets område refererar sig till den djupaste religiösa motsättningen.

Det katolska kyrkobegrettets art beror på, att dess trefaldiga rot är ett intellektualistiskt, nomistiskt och sakramentalt-magiskt uppenbarelsbegrepp. Uppenbarelsen fattades såsom uppenbarad lära, det fasta, utpräglade lärosystemet, som för kyrkans medlemmar ägde förpliktande karaktär — om än trycket af denna förpliktelse till den yttre auktoriteten mildrades genom läran om fides implicita. Är emellertid uppenbarelsen uppenbarad lära, så följer häraf, att kyrkoidén måste realisera sig såsom läroinstitution samt i samband härmed, att det kräfves en makt, hvilken äger att auktoritativt afgöra, hvad som verkligen är gudomligt uppenbarad lära. Eller m. a. o. när uppenbarelsen fattas såsom lära äger med nödvändighet en förskjutning af uppenbarelsens plats inom kyrkobegreppet rum: den kommer att visa tillbaka till något, som står ofvan den-samma, och denna öfverordnade faktor blir då för katolicismen hierarkien. Samma verkan medför det nomistiska uppenbarelsbegreppet, d. v. s. uppenbarelsen fattad såsom den lag, hvilken föreskrifver hvad människorna skola göra för att kunna mottaga den gudomliga nåden. Äfven här visar uppenbarelsen öfver till den auktoritet, som fastställer och reglerar hvad som fordras. Kyrkoidén realiserar sig från denna synpunkt såsom rättsinstitution och hierarkien framstår såsom innehafvare af potestas jurisdictionis, såsom den på en gång lagstiftande och lagskipande, med gudomlig auktoritet dömande myndigheten. Den nomistiska uppenbarelsotolkningen leder slutligen öfver i den sakramentalt-magiska, hvilken utgör själfva hufvudroten till det katolska kyrkobegreppet. Den gudomliga nåd, som skänkes människorna, uppfattas såsom öfvernaturliga, sinnligt-öfversinnliga krafter, hvilka »ingjutas» i människorna genom sakramenten (*gratia infusa*). Huru sublimerad och spiritualiserad än denna åskådning kan vara, häftar dock alltid någonting sakligt vid detta nådesbegrepp. Just därför kommer äfven i detta fall uppenbarelsen att visa öfver till hierarkien. Kyrkoidén realiserar sig från denna synpunkt såsom sakramentsinstitution. Först genom den prästerliga invigningen blifva de gudomliga nådeskrafterna till såsom verkliga gudomliga krafter, hvilka sedan genom den sak-

ramentsförvaltande hierarkien kunna utskiftas åt den nådesbehövande mänskligheten. Med den utgestaltning uppenbarelsbegreppet fått, kan det icke behålla och tillvarataga sin ställning såsom kyrkobegreppets konstitutiva moment. Såsom läro-, rätts- och sakramentsinstitution måste kyrkan bli hierarkisk institution. Uppenbarelsen blir medel. Häraf motiveras då på samma gång, att kyrkan blir helt och hållet en yttre institution; kyrkan är identisk med det konkreta hierarkiskt styrda kyrkosamfundet, detta yttre samfund s. a. s. täcker kyrkobegreppet. Kyrkans samfundsgräns blir i yttre måtto uppenbar såsom varande gränsen kring dem som — vare sig medvetet eller på grund af fides implicita — acceptera kyrkans lära, ställa sig hennes stadgar till efter rättelse samt mottaga de genom sakramenten utskiftade gudomliga rättfärdiggörande krafterna.

Roten till det lutherska kyrkobegreppet är Luthers nya och fördjupade inblick i hvad uppenbarelse, evangelium, Guds nåd är. Icke några hemlighetsfulla genom sakramenten utgjutna halft magiska krafter är nåden, utan något rent personligt: den är det Guds barmhärtiga och syndaförlåtande sinnelag, som i och genom Kristus skaffat sig full möjlighet att träda i verklig förbindelse med människorna, och som också i och genom honom alltjämt är verksamt i mänsklighetens lif. Med denna uppfattning af nåden korresponderar den nya trosuppfattningen, enligt hvilken tron betyder människornas gripande och personliga mottagande af just denna Guds syndaförlåtande nåd. Det medel, genom hvilket Kristus alltjämt gör sin gärning verksam och genom hvilket alltså Guds barmhärtighet är aktiv i förhållande till människorna, är Ordet. Detta möter i olika former, såsom bibelord, sakramentsord, men äfven såsom förkunnelse- och umgängelseord.<sup>1</sup> Men i hvilken gestalt än Ordet möter, ingestädes är det någon annan slags nåd än den enda och samma: uppenbarelsen af Guds syndaförlåtande, barmhärtiga sinnelag.

Härmed har den i Ordet verksamma uppenbarelsen eller evangelium fått en sådan prägel, att det icke blott kan utan också nödvändigt måste framträda såsom kyrkans konstituerande faktor. Intet mänskligt, ingen hierarki kan få tillmäta sig någon slags supremati öfver detsamma. Med den sakliga nådesuppfattningen måste något dylikt ske, uppenbarelsen kan då ej undgå att bli medel i stället för att i fullaste mening själf vara den aktiva makten; med den personliga nådesuppfattningen åter måste det som antastar evangeliets supremati principiellt afvisas. På samma gång som den sakliga

<sup>1</sup> Jmf. Müller, a. a., sid. 319; Pehr Eklund, Evangelisk Fadervärsdyrkan, sid. 256.

nåden faller den katolska sakramentsinstitutionen, genom hvilken Guds nåd göres beroende af hierarkiens vining och förvaltning. Förbi är det också med kyrkan såsom den rättsinstitution, där mänskliga fordringar eller mänskliga prestanda få rum bredvid och i stället för Guds nådesvilja. Kyrkan är kyrka blott därigenom och såtillvida som den är en skapelse af det verksamma Guds ord, som själf är på en gång kyrko- och trosskapande. Kyrkan blir därför från människornas synpunkt sedd trosgemenskap — congregatio sanctorum — eftersom tro är det med evangelium korresponderande begreppet. Här af följer åter, att samfundsgården kring kyrkans medlemmar aldrig låter sig i yttre måtto dragas. Kyrkan kan därför aldrig vara identisk med någon viss yttre institution, med något bestämt historiskt kyrkosamfund eller ens med sammanfattningen af alla dylika. Grånsen går fram, där den i Ordet verksamma gudsnåden upphör att få göra sig gällande i sin på en gång tros- och kyrkoskapande makt; men hvar detta i de enskilda fallen sker, är icke uppenbart för mänskliga ögon: hvilka kyrkans medlemmar äro eller icke äro är en fråga, som blott kan besvaras in abstracto, men icke in concreto.

Mera komplicerad och inneslutande svåra problem är emellertid frågan om detta lutherska kyrkobegrepps förhållande till tanken på kyrkoidéns realiserande i form af läroinstitution.

Särdeles den senare lutherforskningen — t. ex. Troeltsch, O. Ritschl samt A. Harnack i den sista upplagan af sin dogmhistoria — har med all rätt starkt betonat den dubbelsidighet, som häftar vid begreppet evangelium och därmed också vid begreppet fides. Evangelium är Guds i Jesus framträdande frälsande kärleksvilja, men det är på samma gång den faststående läroauktoriteten, den »heliga läran»; tron är människans gripande af den gudomliga nådesviljan, men är på samma gång lydningen inför den uppenbarade heliga läran. De båda momenten höra på det innerligaste tillsammans. Man kommer till en fullkomligt skef och ohistorisk uppfattning såväl af Luther själf som af den senare lutherdomens dogmhistoriska ställning, om man betraktar ortodoxiens starka framhållande af det senare momentet såsom en principiell motsättning till Luther med upptagande af en af denna öfvervunnen katolsk tankegång. Den dogmhistoriska värderingen af Luther har, där den gjort dylikt gällande, varit alltför mycket belastad med »religiöst-dogmatiska förutsättningar af modern härkomst» säger O. Ritschl; därför klyfver man gärna itu och vill blott taga ena hälften af hvad som hos Luther står i det fastaste sammanhang — hans »praktiskt religiösa» åskådning och de

orubbligt fasta teoretiska förutsättningar, på hvilka denna hvilar. Så låter man hans teologi komma att lida af oförsonliga, outjämnbara motsättningar mellan reformatorisk tankegång och kvarlevande katolska rester, under det att i hvarje fall denna motsats icke varit någon motsats för Luthers egen tanke.<sup>1</sup> Harnack framhåller, huru som »det gamla dogmat» fått nytt lif genom Luther och huru därvid evangelium kommit att fattas äfven såsom den doctrina salutis, hvilken fast inneslöte de gamla dogmerna: »das Evangelium ist eine heilige Lehre, enthalten in Gottes Wort, die gelernt sein will und der man sich zu unterwerfen hat».<sup>2</sup> Och Troeltsch slutligen har med ännu mer tillspetsad formulering häfdat, att evangelium för Luther äfven framstår såsom en i Skriften tillfinnandes »öfverförnuftig», »supranatural» läroauktoritet, för hvilken människorna obetingadt måste böja sig; vill man häri se ett Luthers affall ifrån sig själf, så kan man blott göra detta, i den händelse man förbiser, »huru hans stora idéer från begynnelsen voro tänkta i inre sammanhang med medeltida tankar».<sup>3</sup>

Ett närmare ingående på förhållandet mellan dessa tvenne olika betydelse af begreppen evangelium och tro ligger utanför denna undersöknings ram. För frågan om kyrkoidens ställning härtill och inverkan häraf äro emellertid följande tvenne omständigheter af betydelse. För det första: hvilken tonvikt än den fasta läroauktoriteten obestriddigen har hos Luther, så är det dock uppenbart, att »läran» icke har någon betydelse i sig själf, före eller bredvid uppenbarelsen fattad såsom Guds syndaförlåtande kärlek, Guds aktiva, på människorna riktade makt. Och i motsvarighet härtill har »fides historica» sin betydelse för fiducias skull, blott i och genom densamma. Skillnaden i förhållande till katolicismen ligger då på denna punkt däri, att här fides aldrig är något annat än bejakandet af den fastställda läran och uppenbarelsen — från denna synpunkt nämligen — intet annat än den faststående läroauktoriteten. Om än den senare lutherdomen, ortodoxien, sökte framhålla synpunkten af doctrina såsom skyddsvärn för benevolentia Dei och fiducia, så får dock obestriddigen doctrina nu ett vida själfständigare värde än hos Luther; det förändrade läget kan åskådliggöras särdeles genom den olika positionen till frågorna om bibelns inspiration samt om andens förhållande till Ordet. För det andra

<sup>1</sup> Jmfr O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, sid. 80 ff., 97, 102.

<sup>2</sup> Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III (1910), sid. 815, jmfr sid. 871.

<sup>3</sup> Troeltsch, a. a., sid. 451 ff., 484, 498 f



måste hänvisas till det sammanhang, som faktiskt råder och måste råda mellan begreppen uppenbarelse och »lära» af den anledningen, att kristendomen är till såsom »positiv», historiskt bunden religion. För Luther låg häri intet problem. Doctrina var för honom en själfklar förutsättning och hans tanke kände ingen svårighet med hänsyn till den fordrade lydningen inför en yttre läroauktoritet.<sup>1</sup> För den senare protestantismen åter äro båda dessa tankar främmande och arten af det nyss nämnda sammanhanget har blifvit ett den kristna tankens stora hufvudproblem. Men försåvidt som sammanhanget verkligen är på ett inre sätt motiveradt är ju problemet uppenbarligen mera kompliceradt än att det skulle kunna låta sig lösas genom att »taga ena hälften» af Luthers tankegång, eller m. a. o. genom blotta afvisandet af den form, i hvilken sammanhanget möter hos Luther.

När emellertid en dubbelsidighet af ofvan antydd art gör sig gällande i fråga om begreppen uppenbarelse och tro, måste densamma ovillkorligen också göra sig förnummen i kyrkobegreppet. Och lagen för en dylik påverkan blir denna: i samma mån som tonvikten med hänsyn till hvad evangelium är kommer att läggas på doctrina, i samma mån som denna senare får ett själfständigt värde, så ombildas kyrkans karaktär af att vara trossamfund, trossamfund i riktning åt att därjämte blifva lärosamfund, och kyrkan kommer att tänkas i en viss analogi med skolan. Hvad denna lag betydtt för lutherdomens senare utveckling ligger i öppen dag. För oss reser sig här en dubbelfråga, som påkallar vårt särskilda intresse och är af största vikt både för bedömandet af Luthers egen kyrkoidé och för insikten i dennas förhållande till hela den senare protestantiska utvecklingen. Beror den evangelii principerande ställning inom kyrkobegreppet, som vi funnit hos Luther, månne just därpå, att evangelium för honom är äfven den faststående läroauktoriteten? Och vidare: om så är, är då icke också just detta förhållande grunden till det ofvan konstaterade sammanhanget mellan kyrkobegreppet och det historiska kyrkosamfundet? Hvilken räckvidd dessa frågor ha, torde kunna bli uppenbart genom följande öfvervägande: om det verkligen förhåller sig så, att detta evangelii principat och detta kyrkobegreppets reala samfundsvärde äro beroende just af denna åskådning om evangelium såsom tillika apriori faststående yttre läroauktoritet, huru går det då med dessa båda tankars giltighet inför den protestantism, som icke kan lösa problemet om uppenbarelse-

<sup>1</sup> Jmfr O. Ritschl, a. a., sid. 89—107.

sens sammanhang med »läran» genom en dylik hänvisning till den apriori faststående läroauktoriteten? Måste ej denna giltighet gå förlorad, och innebär ej en opposition på denna punkt en opposition mot hela det lutherska kyrkobegreppet? Fallor då icke ohjälpligen ej blott ortodoxiens utan äfven Luthers kyrkobegrepp sönder i sina innersta fogningar?

Utan tvifvel ter det sig vid första påseende så, som skulle evangelii principat inom kyrkobegreppet skyddas samt vinna en fast och orubblig ställning först därigenom, att evangelium tillika framstår såsom en på förhand absolut viss och bestämdt fixerad doctrina. Sättes t. ex. denna doctrina såsom identisk med Skriften, enligt grundsatsen quod illis est papa nobis est scriptura, så synes ju just härigenom det evangelium, som möter i denna doctrina, stå högt ofvan hvarje subjektivt moment och på ett helt annat och vida mera betryggadt sätt än detta kunde ske för Rom göra sig gällande såsom kyrkans öfversta maktfaktor, dess skapande och uppehållande kraft. Och på samma gång synes härigenom kyrkobegreppets sammanhang med det yttre historiska kyrkosamfundet framträda såsom den mest obestriddiga verklighet.

En närmare granskning visar emellertid, att en i denna riktning gående argumentering icke är så beviskraftig som det synes. Ty först och främst beror dock evangelii principerande ställning på något helt annat än på kombinationen med någon viss teori om den apriori faststående absoluta läroauktoriteten. Den innersta och verkliga grunden till denna dess ställning är i stället ingen annan än gudsuppenbarelsens i Kristus fakticitet, dess objektiva historiska och alltjämt verksamma realitet. I och med denna uppenbarelsens objektiva verklighet är evangelii ställning såsom kyrkobegreppets konstitutiva moment gifven, och orsaken till denna ligger därför — oafsedt huru sedan uppenbarelsens förhållande till läromomentet skall tänkas vara beskaffadt — i hvarje fall djupare än så, att den skulle vara beroende af någon viss teori om en viss oantastbar läroauktoritet. På samma sätt är icke heller denna faststående läroauktoritet orsak till kyrkobegreppets sammanhang med det historiska kyrkosamfundet. Äfven här ligger orsaken djupare, nämligen däri, att den faktiska gudsuppenbarelsen verkar med historiska medel. Och först ett förnekande häraf måste följdriktigt leda till ett förnekande af ifrågavarande sammanhang.

Redan af denna grund måste den ofvan ställda dubbelfrågan besvaras nekande. Hvarken evangelii principerande ställning eller kyrkobegreppets historiska bundenhet har sin grund i evangelii

framträdande såsom en gudomlig läroauktoritet. Men icke nog härmed, det verkliga förhållandet visar sig i stället vara, att idén om en dylik apriori faststående doctrina utgör en fara för båda dessa tankars giltighet. Långtifrån att vara en obestriddig garanti för den objektiva faktorns supremati visar sig nämligen denna idé i grund och botten verka i riktning åt att åter inställa ett subjektivt moment såsom det primära. Äfven om man nämligen såsom ortodoxien gör, identifierar denna doctrina med scriptura sacra och därmed menar sig ha vunnit det fastast möjliga skydd gentemot all mänsklig subjektivitet såsom det öfversta, blir dock denna garanti intet annat än illusion. Garantins verkningsförmåga hejdas nämligen af det faktum, att bibeln icke är hvad man menar den vara, icke är någon uniform lära. Tankebildens svarar icke mot verkligheten: bibelns egen art. Men är bibeln icke någon sådan uniform lära, så kan denna endast blifva till genom teologien. Detta vill m. a. o. säga, att den fixerade läran aldrig kan vara något aprioriskt faststående samt att, om den yttre läroauktoriteten skall vara skyddet för att evangelium såsom en objektiv faktor är kyrkans princip, detta skydd äfventyrar just det som det skulle skydda: kyrkan hotar att bli teologkyrka, teologiens skapelse i stället för evangelii.

På analogt sätt förhåller sig äfven med det inflytande som evangelii framträdande såsom yttre läroauktoritet utöfvar på kyrko-idéns historiska bundenhet. Detta inflytande synes ju omedelbart ägnadt att ge styrka åt kyrkobegreppets sammanhang med det historiska kyrkosamfundet, då det som skulle utgöra den gemensamma objektiva faktorn nu synes uppträda i en fullt påtaglig och för alla gripbar gestalt. Sammanhanget synes vara till fullo garanteradt. Emellertid är detta blott skenbart ett stärkande af detsamma, i grund och botten blir resultatet snarast något motsatt. I den mån tanken på kyrkan såsom läroinstitution och därmed också lärogemenskap får göra sig gällande, kommer nämligen sammanhanget mellan kyrkobegreppet och det historiska kyrkosamfundet att fattas såsom ett sammanhang från medlemmarnas synpunkt; frågan om detta sammanhang blir en fråga om, i hvad mån verkligen samtliga det yttre samfundets medlemmar kunna sägas äga kyrkogemenskap och s. a. s. inneslutas såsom kyrkobegreppets gränser; eller m. a. o. man vill på något sätt söka visa, huru den i kyrkobegreppet stipulerade samfundsgränsen och den yttre samfundsgränsen löpa i hvarandra. Svaret på denna fråga blir en hänvisning till den förbindelse, som ligger redan i ett antagande — respektive icke-förnekande — af den faststående doctrina salutis, medan däremot häresien utgör den i det yttre

fullt uppenbara gräns, som afskiljer de utomvarande. Men har det så å ena sidan blifvit ett för mycket af kyrkoidéns historiska bundenhet, i det man sökt uppvisa denna bundenhets verklighet från samfundslinjens, från medlemmarnas synpunkt, så blir det å andra sidan helt visst på samma gång ett för litet. Dubbelsidigheten i kyrkobegreppet blir, i samma grad som doctrina får ett själfständigt värde, till dualism. Ty så visst som tanken på trosgemenskapen ej kan lämnas åsido, sätter sig denna nu i motsatsförhållande till läroemenskapen. Kyrkan såsom trosgemenskap blir något helt annat än det yttre samfundet, som är läroemenskap. Insikten i huru just trosgemenskapen hänger samman med det yttre samfundet går förlorad; bandet brister och skillnaden mellan en osynlig och en synlig kyrka framträder. Man öfverskattar ofta nog det inflytande från reformert håll, som ligger däri, att denna terminologi: synlig-osynlig vinner burskap på lutherdomens mark. Terminologien ger nämligen uttryck åt en motsättning, som till en viss grad utvecklats sig inom lutherdomens eget område.

Vi ha emellertid härmed redan förts öfver från Luther till den följande utvecklingen. De nu berörda konsekvenserna af den apriori faststående läroauktoritetens inflytande äro icke tillfinnandes hos Luther. När vi sett huru den lutherska tankegången häfdar hvad vi kallat kyrkoidéns historiska bundenhet, är kyrkan från medlemmarnas synpunkt för honom dock principiellt intet annat än trosgemenskap. Hvad vi senast anført visar emellertid hän på en teologisk begränsning i hans kyrkobegrepp, på svårigheter, som lågo inneslutna hos honom, som i det följande utvecklats och som det blifvit en senare protestantisk teologis uppgift att öfvervinna, utan att för den skull låta det oerhörda värde gå förloradt, som från den kristna uppenbarelsetankens synpunkt låg inneslutet i Luthers häfdande af evangelium såsom kyrkans skapande och uppehållande makt, såsom kyrkobegreppets principerande moment.

---



## ANDRA BOKEN.

# Den Lutherska kyrkoidéns historia och kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen.

### Kap. 5. Augsburgiska bekännelsen och Melanchtons senare period.

Den bild vi i det föregående vunnit af Luthers kyrkoidé, har visat oss, att denna långt ifrån att vara ett försvagande eller en begynnande upplösning principiellt måste betraktas såsom ett fördjupande af den såsom kyrkoidé fattade kristna samfundstanken. Stod än den katolska kyrkoidén fram i imponerande yttre fasthet, därigenom att kyrkobegreppet s. a. s. täcktes af den yttre hierarkiska institutionen, så var dock denna yttre styrka vunnin genom en ödesdiger afkortning af kyrkoidéns kristliga dignitet. Det yttre samfundet hade beklädts med en falsk idealitet. Luthers fördjupning af kyrkobegreppet bestod däri, att han, på grund af sin fördjupade inblick i den kristna uppenbarelsens väsen, häfdade evangelium såsom kyrkans principerande moment, hvaraf följde å ena sidan att — då nämligen begreppet tro korresponderar med begreppet evangelium — kyrkan från dess medlemmars synpunkt sedd måste vara trosgemenskap, samt å andra sidan, att kyrkan är hvad vi kallat historiskt samfundsbunden, då nämligen evangelium är en historisk realitet, verksam genom historiska medel.

Förflytta vi oss till den senare protestantismen, se vi, att den i reformationen genom Luther skedda fördjupningen af kyrkoidén, icke varit mäktig att hindra, att denna nu åter befinner sig i en period af djupgående kritisk art, en period, under hvilken den icke blott är föremål för angrepp af densamma upplösande faktorer, utan ock befinner sig i inre oklarhet öfver sin egen innebörd. Utifrån detta faktum måste den lutherska kyrkoidéns historia betraktas, måste

också dess första fixerande i bekännelseskriterierna och senare i ortodoxien belysas.

Augsburgska bekännelsens stora betydelse för den lutherska kyrkoidéns historia ligger däri, att den är lutherdomens första stora bekännelseurkund. Härigenom står den och dess formuleringar vägledande och dirigerande för följande tider. Och detta inflytande måste blifva så mycket större som Luther själf icke tvungit in sin åskådning om kyrkan i fixa och afvägda formler. Nalkas man Augustana och Apologien från Luther, så är det, redan i betraktande af hans ställning till dessa urkunder,<sup>1</sup> så godt som en själfklar sak, att de skola i det väsentliga återgifva den lutherska grundåskådningen. Ett närmare ingående på dess formuleringar är emellertid här af nöden, redan af den grund att dess definitioner som bekant blifvit föremål för icke oväsentligt från hvarandra afvikande uttolkningar.

Den oklarhet angående uppfattningen af Augustanas kyrkobegrepp, som faktiskt gjort sig gällande, har framför allt haft sin orsak däri, att man velat betrakta den berömda formuleringen i sjunde artikeln — *est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* — såsom en strängt dogmatisk definition i stället för att låta den vara, hvad den väl egentligen är afsedd att vara, nämligen en gentemot Rom riktad polemisk-apologetisk sats. Omöjligheten af att den här gifna bestämningen kan vara en stringent dogmatisk definition framgår däraf, att dess olika delar eller olika »moment» icke stå i något klart inre sammanhang med hvarandra. I själfva verket har man också vid tolkningen af artikeln kommit till helt olika åskådningar allt eftersom man lagt tonvikten än på *congregatio sanctorum*, än på den rätta evangeliiförkunnelsen och sakramentsförvaltningen: tanken har oscillerat mellan framhävandet af den osynliga kyrkan — det har ofta sagts, att Augustanas sjunde artikel skulle framställa den osynliga kyrkan, medan den åttonde skulle framställa den synliga — och den i evangeli- och sakramentsförvaltning bestående yttre institutionen. Skulle man f. ö. från frågan om vissheten om kyrkan nalkas den ifrågavarande bestämningen såsom en stringent dogmatisk definition, kunde denna synas böra tolkas så, som om man i första hand måste

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Luthers uttalande om Apologien: Ich habe M. Philippsen Apologia überlesen; die gefällt mir fast wohl und weiss nichts daran zu bessern noch ändern; würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann. Citatet finnes hos Rinn, *Dogmengeschichtliches Lesebuch*, sid. 429.

skaffa sig visshet om tillvaron af vere credentes och sedan ytterligare därom att bland dessa (bei welchen enligt den tyska texten) verkligen förefunnes en riktig evangeliiförkunnelse och sakramentsförvaltning. Först om båda dessa kriterier vore tillfinnandes, vore vissheten om kyrkans tillvaro vunnen. Nu är det ju uppenbart, att en dylik tankegång svär emot de tankar, som vi i det föregående sett Luther frambära i detta ämne. Den strider ock lika uppenbart mot hvad Augustana i nästa artikel förfäktar, äfvensom mot såväl Augustanas som Apologiens grundåskådning i öfrigt, hvilken med stor tydlighet liksom Luther pekar hän på evangeliets verksamhet såsom visshetsgrund.

Augustana VII är i sin helhet att betrakta såsom en för själf-försvarets skull gentemot Rom riktad bestämning. Reformatorerna kunna icke erkänna, att kyrkan är identisk med den romerska yttre hierarkiskt styrda anstalten och att delaktighet i kyrkan skall vara likbetydande med medlemskap i denna romerska kyrkoinstitution. Medlemskapet betingas af tron, och kyrkan är till sitt väsen tros-gemenskap, congregatio sanctorum. Men just därför, att kyrkan är detta, hänvisa reformatorerna i det närmast följande till evangelium och sacramenta såsom till trons betingelser, såsom det där är nödvändigt ad veram unitatem ecclesiae — instrumenta, per quae Deus movet corda ad credendum.<sup>1</sup> De äro nödvändiga, medan det däremot icke är nödvändigt att ha samma mänskliga traditioner och af människor instiftade ceremonier. Hvarför? Gifvetvis af den grund, att de äro de kyrkoskapande faktorerna. Det är missvisande, att, såsom man gjort,<sup>2</sup> säga, att artikelns första bestämning, congregatio sanctorum skulle vara riktad mot Rom, medan däremot den senare bestämningen, in qua etc. skulle vända sig mot svärmeandarna. Gentemot dem togo reformatorerna ställning i följande artikel. Orden om evangelium och sacramenta äro lika mycket riktade mot den romerska kyrkoidén som orden congregatio sanctorum. Augustana och Apogien kämpa liksom Luther för evangelium just på grund af att de kämpa för tron. Utan evangelium ingen trosgemenskap. I det två gånger upprepade recte uttala reformatorerna tillika medvetandet om sin öfverlägsenhet i förhållande till Rom. Allt hvad som sagts i artikeln står slutligen i tjänst hos den förvissning, åt hvilken

<sup>1</sup> Müller, a. a., sid. 160 (Apogien).

<sup>2</sup> Så Tschackert, a. a., sid. 339: Dem Gegensatz gegen die falsche Innerlichkeit der Schwärmer dient die Bestimmung, dass die Kirche als Versammlung aller Gläubigen nur so existiert, dass in ihr das Evangelium rein gepredigt wird etc.

begynnelserorden gifva uttryck. Huru det än må gå med förhandlingarna med de romerske, kyrkan skall förblifva. Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Kyrkan har en fastare grund, än den på hvilken de romerske synas vilja bygga henne.

Om än alltså Augustana VII knappast med rätta bör uppfattas såsom en stringent dogmatisk definition på hvad kyrkan är, så lämnas vi dock, hvarken af denna artikel eller af Augustanas och Apologiens framställning i öfrigt i ovisshet om den dogmatiska tankegång, som legat till grund för och präglat formuleringen. Därom att denna i allt väsentligt öfverensstämmer med Luthers kan intet tvifvel råda. I en mångfald varierande uttryck häfdas, att kyrkan är trosgemenskap: congregatio sanctorum et vere credentium; principaliter societas fidei et Spiritus sancti in cordibus; illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi<sup>1</sup> o. s. v. Trosgemenskap är emellertid kyrkan endast i och genom evangelium, såsom en dess samfundskapelse. Att detta är meningen låter sig icke blott konstateras af de allmänna bestämningarna om evangelii betydelse — t. ex. evangelium affert non umbram aeternarum rerum sed ipsas res aeternas, Spiritum sanctum et iustitiam qua coram Deo iusti sumus<sup>2</sup> — utan finner äfven direkta uttryck såsom t. ex. regnum Christi cum verbo et sacramentis existit.<sup>3</sup> Äfven för de ifrågavarande bekännelseskriterierna är evangelium hvad vi kallat kyrkans principerande moment. Liksom för Luther är kyrkan vidare trosföremål, aldrig identisk med någon yttre företeelse wie ein ander äusserlich Polizei, an dieses oder jedes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie der Papst von Rom sagen will.<sup>4</sup> Men därför är icke desto mindre kyrkan historiskt samfundsbunden, något som t. ex. synnerligen starkt framhålles i Augustana VIII, men äfven fullt klart framgår af den föregående, sjunde artikeln. Hennes förhållande till hvad Luther kallade den yttre kristenheten vill våra bekännelseskriter uttrycka med distinktionen mellan ecclesia proprie och large dicta.<sup>5</sup>

En annan fråga är emellertid, om den terminologi, som begagnas af Augustana och Apologien, verkligen i allo varit ägnad att ge uttryck åt det lutherska kyrkobegreppet och befrämja ett fördjupande inträngande i dettas inre struktur. Frågan om terminologien får här så mycket större betydelse, som formuleringarna framträda

<sup>1</sup> Müller, a. a., sid. 40, 152 f.

<sup>2</sup> Müller, a. a., sid. 154.

<sup>3</sup> Müller, a. a., sid. 163.

<sup>4</sup> Müller, a. a., sid. 153 f.

<sup>5</sup> Jmfr om denna terminologi ofvan sid. 49.



med större anspråk på exakthet än hvad i regel fallet är med Luthers egna skrifter samt på grund af den ställning särskildt Augsburgiska bekännelsen kom att intaga. Vi vilja med hänsyn härtill fästa uppmärksamheten på följande tre punkter. Det har icke haft ringa betydelse för den följande utvecklingen, att begreppen evangelium och doctrina uttryckligen kunnat jämnställas; i Apologien talas t. ex. om congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem eiusdem evangelii seu doctrinae et eiusdem Spiritus sancti etc.<sup>1</sup> Att ett sådant jämnställande fått tjäna till att utveckla den reformatoriska åskådningen i intellektualiserande riktning är uppenbart. Innebörden häraf för kyrkoidén har redan i det föregående berörts. Här skall endast ytterligare för Augustanas vidkommande pekats på tvenne därmed sammanhängande omständigheter. En hufvudsak för Augustana är häfdandet af kyrkans permanens; men ju mer evangelium utan vidare kan likställas med doctrina, ju svårare låter detta sig genomföras, ju mera måste Rom för Augustana komma att betyda ett direkt afbrott i permanensen. Så vill man emellertid icke fatta saken; karakteristiska äro följande ord i Apologien: darüber wird die rechte Lehre und Kirche oft so gar unterdrückt und verloren wie unterm Papstthum geschehen, als sei keine Kirche, und lässt sich oft ansehen, als sei sie gar untergangen.<sup>2</sup> Det har sett ut, som om kyrkan gått under, men den har dock icke gjort det. Ytterligare innebär uppenbarligen denna paralellism evangelium-doctrina en fara för öfverskattning af kyrkans institutionella sida. När Augustana VIII häfdar evangelii objektiva efficacia, är syftet närmast det att rikta blicken direkt till evangelium i stället för till en undersökning af det mänskliga själslifvets beskaffenhet och har detta sin rot i den lutherska grundåskådningen om evangelium såsom kyrkans principerande moment; härmed skyddas kyrkans anstaltsida mot faran för underskattning. Men faran för öfvervärdering af det rent institutionella inställer sig däremot i samma mån som evangelium likställas med doctrina samt yttrar sig i så fall i en undervärdering af den betydelse för förvaltningen, som de förvaltandes personer just såsom evangelii verksamhetsmedel måste ha. Att denna fara under den följande utvecklingen blifvit mera än blott en fara ligger i öppen dag.

En bristfällighet, som tydligen är en bristfällighet i själfva terminologien, ligger för det andra däri, att Ordets och sakramentens

<sup>1</sup> Müller, a. a., sid. 153.

<sup>2</sup> Müller, a. a., sid. 153.

ställning i kyrkobegreppet angifvas med uttrycket *externae notae*,<sup>1</sup> yttre kännetecken. Däri ligger närmast, att Ordet och sakramenten äro att betrakta såsom kunskapsgrund för kyrkans tillvaro. Nu äro de ju emellertid enligt våra bekännelseskrifters hela åskådning detta blott därigenom, att de tillika äro realgrund och kyrkobegreppets principerande moment. Men detta odisputabla förhållande åter speglas icke i termen *externae notae*, som tvärtom visar hän på ett förhållande af mera sekundär art.<sup>2</sup> Härigenom kan det förklaras, att man kunnat komma till ett så fullkomligt missförstånd af det lutherska kyrkobegreppet som att säga, att kyrkan först skulle vara en de troendes gemenskap och sedan såsom något sekundärt genom deras verksamhet blifva en evangelii- och sakramentsförvaltande anstalt; under det att i själfva verket trosgemenskapen blott är till, såsom en skapelse af evangelii verkningar. Blotta termen *externae notae* kan visserligen icke göras ansvarig för detta. Men en viss skuld har den onekligen därtill att blicken kommit att riktas bort ifrån den kyrkoskapande aktiviteten och därtill att den utgångspunkt har släppts, som allena kan möjliggöra kyrkobegreppets enhetlighet på samma gång som dess historiska samfundsbundenhet. Kyrkan kommer att ses icke från aktivitetens utan från varandets synpunkt.

Ännu en tredje sak i sammanhang med detta sistnämnda: Augustana känner i sina formuleringar blott vere credentes och admixti hypocritae et mali. De senare äro änskönt »i kyrkan» utan all verklig relation till henne. Just inför bilden af dessa admixti se vi det otillfredsställande i en betraktelse af kyrkan från varandets synpunkt. De båda kretsarna tänkas såsom tvenne skilda hvar för sig existerande kretsar. Såväl deras förbindelse med kyrkan som kyrkans med dem är blott skenbar. Ses däremot kyrkan utifrån evangelium såsom den kyrkoskapande aktiviteten blir bilden en helt annan. Då ligger det klart uttryckt i kyrkans begrepp, att den såsom evangelii samfundsskapelse lefver i en ständig sträfvan utöfver det gifna till allt vidare och djupare inträngande i människohjärtan. Å andra sidan känner också verkligheten själf från människornas synpunkt en oändlig skiftning, en oändlig gradskillnad i mottagandet af evangelium. Blott så mycket kan då med ett redan förut citeradt ord af apologien sägas: *illi, in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi* eller m. a. o. då kyrkan

<sup>1</sup> Jmfr Müller, a. a., sid. 152.

<sup>2</sup> Jmfr Tschackert, a. a., sid. 340: riktigt säger han, att evangelii förhållande till kyrkan är ett vida innerligare än det yttre relationsförhållande, som ligger i termen *notae*.

såsom evangelii samfundsskapelse är trosgemenskap, beror medlemskapet af tro, d. v. s. af evangelii mottagande. Visar sammanställningen evangelium-doctrina i riktning åt ett otillbörligt förstärkande af kyrkobegreppets historiska samfundsbundenhet, så visar detta oförmedlade tuklyfvande af människorna i vere credentes och ad mixti mali — under det att kyrkan ses från varandets synpunkt — tvärtom i riktning åt ett otillbörligt försvagande af samma bundenhet. Vi skola se, huru båda dessa tankelinjer göra sig gällande i den senare utvecklingen.

Har Melancthon stannat vid den kyrkoteori, som möter i Augustana och Apologien? Eller betyda hans senare uttalanden en förändrad position? Frågan har blifvit lifligt diskuterad<sup>1</sup> och påkallar vår uppmärksamhet icke blott såsom en specialfråga till Melancthons teologi, utan framför allt med hänsyn till den betydelse han haft för utvecklingen fram till den lutherska ortodoxien. Uppgiften för oss blir icke att söka i detalj följa gången af Melancthons bestämningar om kyrkan, men att söka belysa innebörden af hans slutliga position i dess förhållande till hans tidigare uttalanden och till den lutherska ortodoxien.

I tredje upplagan af Melancthons *Loci* möter den bekanta, sedan med obetydliga variationer ständigt upprepade definitionen: *ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in qua Deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes*. Definitionen är, såsom begynnelseorden till afdelningen *de ecclesia visa*,<sup>2</sup> tänkt såsom ett afvisande af föreställningen om en *ecclesia invisibilis*. Trenne kännemärken på denna synliga kyrka angifvas af Melancthon: *evangelium, sacramenta och ministerium evangelii*; samma kännemärken återkomma öfverallt i hans senare skrifter, än från objektiv, än från subjektiv synpunkt sedda: *vox evangelii, doctrina evangelii — amplectentes evangelium, consensus de doctrina; sacramenta — usus sacramentorum legitimus, consensus in usu; ministerium — reverentia ministerii, obedientia erga ministerium*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Seeberg, a. a., sid. 111 ff.; A. Ritschl, a. a., sid. 86 samt *Die Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff von der Kirche* (i *Gesammelte Aufsätze*), sid. 128 f.; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, sid. 310 ff., 315 ff.; Herrlinger, *Die Theologie Melancthons*, sid. 252 ff.

<sup>2</sup> *Loci praecipui theologici* (Wittenberg 1577), sid. 343.

<sup>3</sup> Jmfr O. Ritschl, a. a., sid. 316 f., citat ur *Examen ordinandorum* 1554; Melancthon kan äfven inskränka kännemärkena till två; de två bli då *vox evangelii och ministerium*, jmfr *Loci*, sid. 346, 348.

Frågan är nu, hur det kyrkobegrepp, som ligger till grund för dessa uttalanden, förhåller sig till det i Augustana och Apologien häfdade. Meningarna härom ha brutit sig mot hvarandra. Än har man hos den senare Melanchton sett en förvanskning af den lutherska reformationens grundåskådning (t. ex. Krauss), än åter ett framsteg till större »realism» i kyrkobegreppet (Münchmeyer). Däremot ha på olika vägar A. Ritschl och R. Seeberg förfäktat en principell öfverensstämmelse med Augustana. Enligt den förre försvinner för oss skenet af en motsägelse, om vi betänka, att kyrkan i tredje upplagan af Loci framställes såsom »föremål för ett empiriskt-praktiskt, d. v. s. sedligt förhållande». Melanchtons dogmatiska kyrkobegrepp måste däremot bedömas endast efter de tidigare framställningarna.<sup>1</sup> Seeberg framhåller, att Melanchtons afvisande af den osynliga kyrkan icke är något afvisande af Luthers och Augustanas congregatio sanctorum utan blott af den åskådning, som låter congregatio sanctorum komma till stånd utan bundenhet vid Ordet och sakramenten. Ecclesia proprie dicta motsvaras nu af electi. Äfven nu är kyrkan alltjämt trosföremål; trosomdörets innehåll är att communicatio sanctorum är förhanden inom den synliga kyrkan. Melanchtons nya bestämningar betyda icke företräddandet af en abstrakt intellektualism eller ett katoliserande förhållande af ämbetskyrkan: in der zu Tage tretenden Fortbildung sehen wir nur die konsequente Anwendung der Prinzipien der Reformation.<sup>2</sup> A. Ritschl häfdar alltså, att ingen förändring ägt rum af den grund, att de nu gifna bestämningarna icke skulle ha något med det dogmatiska kyrkobegreppet att göra, Seeberg gör på grund af en analys af deras innehåll samma yrkande. Närmast i anslutning till A. Ritschl finner O. Ritschl Melanchtons senare framställning utgöra ett närmare utförande af hvad som ligger i begreppet ecclesia large dicta. Härvid äger i fråga om detta begrepp en viss förskjutning rum i förhållande till den ursprungliga ståndpunkten.<sup>3</sup> Bli under sådana förhållanden begreppet ecclesia proprie dicta sig likt? Frågan om denna förskjutnings betydelse för kyrkobegreppet såsom sådant har O. Ritschl icke ställt.

Så mycket är då till en början tydligt, att Melanchtons omsorg om att framhålla kyrkans synlighet är betingad af ett i viss mån förändradt läge. Den nya orienteringspunkt, som ligger till grund för dessa hans uttalanden, utgöres af den det evangeliska kyrkoväsendets konsolidering, hvilken nu på helt annat sätt än vid tidpunkten för Augustana och Apologien blifvit en verklighet. När Melanchton nu med

<sup>1</sup> A. Ritschl, *Über die Begriffe etc.*, sid. 86.

<sup>2</sup> Seeberg, a. a., sid. 110—119.

<sup>3</sup> O. Ritschl, a. a., sid. 310 ff., 315 ff.



ifver urgerar kyrkans synlighet, vill han härmed framför allt försvara de evangeliska kyrkobildningarnas eller den evangeliska kyrkobildningens rättighet att kalla sig kyrka: *haec saepe multumque cogitanda sunt, ut discamur quid sit Ecclesia Dei et ubi sit, quomodo Deus agnoscendus sit et nos vere ad Ecclesiam adjungamus.*<sup>1</sup> Sin visshet om att verkligen kunna med rätt hänvisa till den evangeliska kyrkan såsom en *ecclesia Dei* grundar Melanchton på de tre bestämningarna *evangelium, sacramenta, ministerium*. Ty härigenom är Gud *efficax*, och där hans *efficacia* gör sig förnummen är hans kyrka: *non enim apprehenditur voluntas Dei, nisi per verbum, quod tradidit, et Deus ita vult agnoscere et invocari, ut ipse se patefecit. Deinde et hoc additum est, quod Deus vere per hoc ministerium, id est per vocem Evangelii auditam, lectam, cogitatum, sit efficax, moveat mentes Spiritu sancto, velit nos assentiri, adiuvet adsentientes et incoët in eis vitam aeternam.*<sup>2</sup> Melanchtons framställning är alltså i första hand ett uttryck för den evangeliska kristenhetens själf försvar och starka själfmedvetenhet. På samma gång blir den i dubbel bemärkelse polemisk: mot Rom<sup>3</sup> och mot försök till en spiritualisering af kyrkoidén: *nec laudamus erroneas, qui vagantur et ad nullam se Ecclesiam adjungant, quia nusquam inveniunt talem ideam, in qua non desideretur aliquid in moribus aut disciplina, sed quaeremus Ecclesiam, in qua articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola et ad hanc nos adiungamus.*<sup>4</sup>

Hvad Melanchton således åsyftar med hela sin utveckling af *ecclesia visibilis* är, kunna vi säga, ingenting annat än att med största eftertryck häfda kyrkoidéns historiska samfundsbundenhet samt klargöra dennas art. Att detta i och för sig skulle stå i principiell motsats mot det ursprungliga lutherska kyrkobegreppet kan endast den påstå, som på ett spiritualistiskt sätt borttolkat detsamma. I så fall blir här visserligen en principiell motsats; men det blir då också ett icke precis så lättlost problem att söka förklara, huru en sådan från den ursprungliga reformationen så grundväsentligt skild åskådning öfverhufvud kunnat utan att framkalla den häftigaste gensägelse göras gällande af Melanchton.

Å andra sidan har Melanchton trots detta sitt framhållande af kyrkans visibilitet dock icke velat eliminera bort den verklighet, som Augustana uttryckte med *congregatio sanctorum*. Kyrkan uppgår icke i att vara det yttre samfundet. Seeberg har fullkomligt rätt däri, att den *ecclesia invisibilis* Melanchton afvisar icke är *congregatio*

<sup>1</sup> Loci, sid. 345, jmfir sid. 348.

<sup>2</sup> Loci, sid. 348.

<sup>3</sup> Jmfir t. ex. Loci, sid. 349 ff.

<sup>4</sup> Loci, sid. 344.

sanctorum. Det har redan framhållits, huru tonvikten i Melanchtons definition ligger på orden *Deus efficax*. Målet för denna *efficacia* är pånyttfödandet af många till evigt lif. Vid kyrkans synliga framträdande måste visserligen — det hade redan Augustana VIII sagt många *non renati* vara »inblandade» bland *renati*. Det som gör kyrkan till kyrka är den omständigheten, att människor blifva *renati*. Kyrkan har sitt lif däri att detta sker. *Scimus Ecclesiam Dei coetum esse alligatum ad vocem seu ministerium Evangelii: nec extra hunc coetum, ubi nulla est vox Evangelii, nulla invocatio Christi esse ullos heredes vitae*. Kring detta *heredes vitae* koncentrerar sig gifvetvis Melanchtons tankar. *Talis ab initio fuit Ecclesia inde usque ab Adam, post editam promissionem, coetus alias major alias minor, qui fiducia promissi Domini accepit remissionem peccatorum et Deus vere invocavit.*<sup>1</sup> Den företeelse, som Melanchton kallar *ecclesia visibilis*, är icke blott ett yttre samfund. Den är ock trosföremål och är detta sätillvida som tron är viss om att *evangelium* ibland de kallade samlar de utvalda, arfvingarna till evigt lif. Utan denna trostanke skulle *ecclesia visibilis* blott vara ett yttre institutioa, men ingen verklig *ecclesia*.

Är det alltså otvifvelaktigt, dels att Melanchtons betonande af kyrkans visibilitet i och för sig ligger i den lutherska tankens plan såsom innebärande ett häfdande af kyrkobergreppets historiska samsfundsboundenhet, dels ock att Luthers och Augustanas *congregatio sanctorum* ingalunda försvunnit, så är därmed åtminstone så mycket klart, att ståndpunkten icke betyder en principiell brytning med den ursprungliga lutherska kyrkoidén. Frågan om någon förvandling inträdt är dock icke därmed utagerad. Och svårligen låter sig denna fråga lösas blott och bart med A. Ritschls hänvisning till skillnaden mellan ett dogmatiskt och ett etiskt-praktiskt kyrkobergrepp. Äfven om man godtar Ritschls distinktion och medger, att de i tredje upplagan af *Loci* förefintliga bestämmelserna skulle vara gjorda från etisk-empirisk synpunkt, kan argumentationen icke upprätthållas. Den skulle kunna det endast under den förutsättningen, att etisk-empiriska bestämmelser skulle kunna göras om kyrkan utan att influeras af eller influera på dogmatiska; en sådan isolering ligger också faktiskt bakom Ritschls argumentation och har icke blott här utan äfven eljest vållat åtskillig oklarhet i hans eljest så betydelsefulla undersökningar om den lutherska kyrkoteorien. Då i själfva verket denna förutsättning icke håller streck, då tvärtom hvarje etisk bestämning af kyrkan har sin

<sup>1</sup> *Loci*, sid. 348; jmf Seeberg, a. a., sid. 113; *ecclesia* såsom *congregatio sanctorum* motsvaras hos den senare Melanchton af *ecclesia electorum*; jmf ock O. Ritschl, a. a., sid. 318, not 5.

grund i och får sin prägel af en viss gifven dogmatisk bestämning, så kan man i detta fall icke blott hänvisa till Melanchtons äldre dogmatiska bestämning. Och har, såsom af O. Ritschls framställning framgår, den behandling af begreppet *ecclesia large dicta*, hvarom här är fråga, varit icke blott ett närmare preciserande af hvad Augustana sagdt, utan också inneburit en viss förskjutning, så måste detta vara en sak, som rör kyrkobegreppet såsom sådant.

En närmare granskning af den senare Melanchtons bestämningar måste, synes det oss, uppdaga, att verkligen en viss förskjutning i kyrkobegreppet ägt rum. Det har sagts, att denna skulle bestå däri, att den synliga kyrkan nu vore primär i förhållande till den osynliga, medan det däremot enligt Augustana förhölle sig tvärtom.<sup>1</sup> Så kan emellertid förändringen icke formuleras, af den grund att Augustana lika litet som Luther skiljt mellan den synliga och den osynliga kyrkan, men i stället låtit evangelium vara det primära i den på en gång, från olika synpunkter, osynlig-synliga kyrkan. Den förändring, som äger rum, skulle snarare kunna bestämmas såsom en förändring af det till kyrkobegreppets konstruktion hörande anstaltliga momentet genom en i viss mån olikartad accent på vissa också i den ursprungliga lutherska åskådningen förefintliga element; vi syfta på den ställning doctrina och ministerium intaga i Melanchtons kyrkoteori.

Såsom någon förskjutning kan omöjligen i och för sig Melanchtons omsorg om evangelii framträdande i gestalten af pura doctrina bestämmas. Det behöfver knappast påpekas, huru en sådan omsorg med nödvändighet måste springa fram ur reformationens fördjupade insikt i den kristna uppenbarelsens väsen, likasom knappast heller huru öfverhufvudtaget en sådan omsorg måste hänga samman med kristendomens karaktär af en historiskt bunden religion. Däremot kan förskjutningen i kyrkobegreppet sägas härledas ur det förhållandet, att doctrina s. a. s. får en i viss mån själfständig ställning bredvid det såsom Guds aktiva syndaförlåtande barmhärtighet fattade evangelium. *Consentire de doctrina fidei* får ett till en viss grad själfständigt värde såsom ett förstadium till *fiducia*. *Fiducia* föregås icke blott af en gifvetvis nödvändig *notitia* utan också af en *assensus* i förhållande till pura doctrina. Begreppet *vocatus* innebär enligt Melanchton uttryckligen en *consensus de doctrina: vocati sunt . . . adjuncti ministerio externa professione de doctrina*.<sup>2</sup> Denna tankegång vållar, att Melanchton kommer att motivera kyrkobegreppets historiska bundenhet med *consensus de doctrina evangelii. Ecclesiam esse catholicam, hoc est*

<sup>1</sup> Jmför t. ex. Leufvén, a. a., sid. 62.

<sup>2</sup> Citatet hos O. Ritschl, a. a., sid. 387.

convenire de doctrina evangelii. Genom denna consensus gifves det något från subjektiv synpunkt gemensamt för såväl renati som non renati, såtillvida som äfven de senare såsom medlemmar af *ecclesia visibilis consentiunt de doctrina*. Ett uttryck för det sammanhang, som härmed tänkes åstadkommet mellan kyrkobegreppet och det yttre kyrkosamfundet, har Melanchton funnit i termen *ecclesia vera*. Det kyrkosamfund, hvars medlemmar öfverensstämma om pura doctrina, är en *ecclesia vera*. De medlemmar, som icke öfverensstämma äro uteslutna från kyrkans gemenskap, och det samfund, som icke äger incorrupta doctrina, är en *ecclesia falsa*. *Ecclesia vera visibilis* är en *ecclesia doctrix*.<sup>1</sup>

Melanchton har genom dessa tankar velat skärpa blicken för kyrkobegreppets historiska samfundsbundenhet. Den af kyrkobegreppet stipulerade samfundsgränsen skall från viss synpunkt kunna sägas löpa samman med gränsen kring *ecclesia vera visibilis*. Men om detta kyrkobegreppets sammanhang med det yttre kyrkosamfundet kan med skäl sägas, att det på en gång blir något för mycket och något för litet. En jämförelse mellan definitionen från 1545 och den blott två år tidigare förekommande kan illustrera detta. År 1543 heter det: *ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Dei et obedientium evangelio et renatorum Spiritu sancto, cui coetui admixta est in hac vita magna multitudo non renatorum, sed tamen de doctrina consentientium*.<sup>2</sup> Här säges om *ecclesia visibilis*, att den till sitt väsen är *coetus renatorum Spiritu sancto, d. v. s. congregatio sanctorum*, något som icke hindras däraf att non renati, qui consentiunt de doctrina, äro inblandade. För trons öga är *ecclesia visibilis* dock trosgemenskap. Jämföra vi härmed den ofvan anförda definitionen, se vi, huru den företter en karakteristisk olikhet: *ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium — — in qua Deus — — multos — — regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vere doctrina consentientes*. Hvad tron säger om denna *ecclesia visibilis* är icke det, att den till sitt väsen skulle vara *congregatio sanctorum*, men det att den inom sig sluter åtskilliga renati. Det är intet tvifvel om att Melanchton velat skärpa kyrkobegreppets historiska samfundsbundenhet genom att såsom en gemensam bestämning för alla som tillhöra *ecclesia visibilis* sätta termen *coetus amplectentium evangelium*. Men djupare sedt är det dock ett försvagande af kyrkobegreppets historiska samfundsbundenhet, som här möter, därigenom att det är en afkortning af den

<sup>1</sup> O. Ritschl, a. a., sid. 322 Melanchton talar med förkärlek om kyrkan såsom *coetus similis scolastico coetui*.

<sup>2</sup> Citatet ur O. Ritschl, a. a., sid. 312, not 6. Jmfr Tschackert, a. a., sid. 593.



ursprungliga trosidealiteten. Icke så som skulle tanken på congregatio sanctorum bortelimineras. Detta är ju, såsom vi f. ö. redan förut sett, icke fallet. Men därigenom att det dock icke kan sägas, att ecclesia visibilis såsom en evangelii samfundsskapelse till sitt väsen är trosgemenskap, är congregatio sanctorum. Genom denna sin åskådning om förhållandet mellan kyrkobegreppet och det yttre samfundet har Melanchton ock, trots sin afvoghet mot talet om en ecclesia invisibilis, brutit väg just för ortodoxiens distinktion mellan ecclesia visibilis och invisibilis.<sup>1</sup>

Duae sunt particulae insignes, non omittendae, quoties Ecclesiae definitio constituitur. Dessa particulae insignes äro vox et ministerium evangelii.<sup>2</sup> A. Ritschl skrifver om Melanchtons uppfattning om ämbetet: i det att Melanchton icke framhåller afståndet mellan å ena sidan det kyrkliga ämbetet och å andra sidan Guds ords och sakramentens värde, synes han vara stadd på en betänkelig återväg till den katolska ståndpunkten.<sup>3</sup> Inom parentes frågas: hur skulle en dylik återväg vara tänkbar utan att »det dogmatiska kyrkobegreppet» skulle beröras däraf? Det är betecknande, att ministerium nu så godt som regelbundet står bredvid evangelium eller bredvid Ordet och sakramenten såsom osvikligt kännetecken på kyrkans tillvaro. Supra hanc petram i Math. 16 tydes såsom super hoc ministerium. Examen ordinandorum talar om reverentia ministerii: ut non faciant avulsionem ab ordinario ministerio samt inpräglar nödvändigheten af obedientia ministerio juxta evangelium.<sup>4</sup> Ämbetet är custos verbi Dei; dess uppgift är docere evangelium Christi, retinere puritatem evangelii, dijudicare dogmatum controversias, regere ecclesiam etc.; det äger judicium de corruptelis doctrinae.<sup>5</sup> I själfva verket hänger en viss förskjutning i fråga om ministerium omedelbart tillsammans med förskjutningen med hänsyn till doctrinas ställning. Melanchton oppo-

<sup>1</sup> Att kyrkans universalitet till en viss grad skall komma att bli kringskuren — ehuru denna tanke aldrig släppes — genom Melanchtons tankar om pura doctrina, är en gifven sak. Visserligen motverkas och mildras detta genom hans införande af begreppet fundamentum; blott fundamentum doctrinae fordras (jfmfr O. Ritschl, a. a., 304 ff., Seeberg, a. a., sid. 117). Dock heter det, att de som under föregifvande af instämmande med Skriften och symbolerna dock lära annorlunda än dessa normer, såsom häretici, papisterna, anabaptisterna, Servet och Schwenkfeld måste uteslutas ur kyrkan (O. Ritschl. a. a., sid. 304; jmftr Loci, sid. 350).

<sup>2</sup> Loci, sid. 346.

<sup>3</sup> A. Ritschl, Über die Begriffe, sid. 85.

<sup>4</sup> O. Ritschl, a. a., sid. 317; jmftr Loci, sid. 355.

<sup>5</sup> O. Ritschl, a. a., sid. 321.

nerar alltid strängt mot den katolska legitimitetstanken;<sup>1</sup> ämbetet skall blott vara bundet vid evangelium och såsom dettas tjänare.<sup>2</sup> Men samtidigt har dock dess underordnade ställning i förhållande till detta icke klart kunnat bevaras; Melanchtons tankar ha därigenom onekligen kommit att gå i riktning åt ett klyfvande af kyrkan i tvenne hälfter: en aktiv, representerad af ämbetet och en passiv, representerad af de kyrkans medlemmar, som höra, vörda och lyda ämbetet juxta evangelium. Arten af kyrkobegreppets historiska bundenhet har härigenom blifvit fattad på ett utprägladt institutionalistiskt sätt.

Att en viss förskjutning inom Melanchtons kyrkobegrepp verkligen ägt rum, synes oss alltså otvifvelaktigt. Kyrkoidén har utbildats i institutionalistisk riktning genom hans tankar om *ecclesia vera visibilis* och *ecclesia doctrix*. Dock må uppmärksamheten i detta sammanhang fästas på följande. I en tid af de svåraste förhållanden, af inre och yttre nödläge för de unga evangeliska kyrkosamfunden har begreppet *ecclesia vera visibilis* varit af oskattbart värde för att stärka själfmedvetandet och tillförsikten. Med afseende på begreppet *ecclesia doctrix* åter förtjänar det särskildt att observeras, hurusom, när eljest den bristande värderingen af trons mångskiftande gradationer enligt schemat *credentes — admixti mali* hade måst verka i exklusiv och afsöndrande riktning, detta i väsentlig mån har förebyggts genom tanken på *ecclesia doctrix* och betydelsen af *consentire de vera doctrina*. Skef var visserligen den uppfattning af förhållandet mellan uppenbarelsen och *doctrina*, hvilken låg till grund för dessa sistnämnda tankar. Den var därför icke heller utan sina stora vådor. Men trots detta har den dock kunnat utföra ett betydelsefullt verk till skydd mot en sekterisk förkrympning af kyrkoidén.

## Kap. 6. Den lutherska ortodoxiens kyrkoidé.

Ur reformationens kristid träder den ortodoxa lutherdomens kyrkoidé fram i fasta former och utpräglad gestalt. Kyrkoidén intar sin centrala, trygga och oantastade plats i tanke och lif. Det råder

---

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Loci, 364: *Dixi supra ecclesiam non esse alligatam ad successionem ordinariam, ut vocant Episcoporum, sed ad Evangelium. Cum Episcopi non recte docent, nihil ad Ecclesiam pertinet ordinaria successio, sed necessario relinquendi sunt, jmfr ock sid. 293 f, 349.*

<sup>2</sup> Jmfr Loci, sid. 351 f.

ingen tvekan om hvad kyrkan enligt evangelisk åskådning skall innebära; uppgiften fattas väsentligen såsom ett omsorgsfullt bevarande af den insikt reformationen bringat med sig, till försvar mot Rom, »donatisterna», och äfven mot Genève. Motsvaras den yttre styrkan — kyrkobergreppets centrala plats och fasta gestalt — också af en inre sådan? Betyder ortodoxiens tid blott fasthet? Aflöses den lugna perioden i den lutherska kyrkoidéns historia helt oförmedladt och oförmodadt af den nya kris, som inom den moderna protestantismen artar sig att blifva permanent?

Det nära sambandet mellan Melanchtons och ortodoxiens kyrkobergrepp ligger i öppen dag. På en punkt träder dock redan vid första ögonkastet en differens mellan de båda fram. Melanchtons intresse koncentrerade sig kring *ecclesia visibilis*, om någon annan — osynlig — kyrka ville han ej tala. För ortodoxien åter är *ecclesia* såväl *visibilis* som *invisibilis*. Visserligen ha vi i det föregående lagt märke till drag i Melanchtons kyrkobergrepp, som varit ägnade att framkalla en dylik distinktion. Att distinktionen emellertid nu framträder såsom ett faktum, medan Melanchton velat undvika den såsom skadlig för kyrkobergreppet, synes dock visa hän på, att ortodoxiens kyrkobergrepp icke utan vidare betyder upprepadet af Melanchtons. Huruvida förändringen varit mera än endast en terminologisk förändring, kunna vi komma i tillfälle att se blott genom en undersökning af dels ortodoxiens syfte med denna distinktion, dels af det sätt på hvilket den närmare genomfört densamma.

Ännu Melanchtons kommentator Chemnitz bestämmer kyrkan närmast såsom *visibilis coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis*. Denna kyrka är såsom en *ecclesia militans en corpus, in quo sunt etiam multa putrida et mortua membra, inter quæ tamen de doctrina consensus est*. Särskildt denna senare bestämmelse uppenbarar tydligt den nära förbindelsen med Melanchton. Men därjämte urgerar nu Chemnitz uttryckligen, att kyrkan också är *invisibilis*, och stöder sig i detta ej blott på Huss och Wiclif utan också på Luther. Kyrkans *invisibilitet* får betydelse för Chemnitz särskildt i hans polemik mot Bellarmin till afvärjandet af dennes uppfattning, enligt hvilken kyrkan vore en yttre politisk företeelse af samma art som republiken Venedig och det galliska konungariket. I motsats härtill har Luther talat »*distincte*» om kyrkan, i det han dels fattat henne såsom en osöndrad gemenskap af dem som genom yttre bekännelse sammanslutit sig till ordets hörande och sakramentens bruk, dels såsom en de utvaldas blott af Gud kända gemenskap.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Citaten från Chemnitz hos O. Ritschl, a. a., sid. 378 f.

Nu gör sig emellertid så småningom distinktionen mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis* alltmera gällande. Redan före Chemnitz har J. Heerbrand för första gången uttryckligen företrätt den åskådningen, att kyrkan blott såsom *coetus vocatorum* vore synlig, medan den däremot såsom *sancta* vore osynlig, alldenstund blott Gud kände de verkliga heliga och troende.<sup>1</sup> Närmare utbildas denna teori sedan af Aegidius Hunnius i hans skrifter från slutet af 1500-talet. Den synliga kyrkan utgöres af *coetus vertatorum*, närmare bestämdt: *coetus hominum voce evangelii vocatorum, audientium verbum Dei et utentium sacramentis a Christo institutis; per quod verbum et sacramenta regenerantur, vivificantur et inseruntur uni capiti Jesu Christi fideles, quibus ejusdem doctrinae professione eorundemque sacrorum externo usu sunt admixti in hoc vita multi hypocritae, impii et non renati, quandoque ab electis ceu paleae et zizania a tritico separandi. De yttre notae på den synliga kyrkans tillvaro äro för Hunnius gudsdyrkans utöfvande, gudsordets yttre förkunnelse och sakramentens förvaltning; däremot omnämner han liksom Chemnitz ej *ministerium* bland raden af dessa notae. I denna synliga kyrka af de rätteligen döpta och om den rena läran samtyckande finnes nu den osynliga kyrkan, *coetus invisibilis praedestinatorum ad vitam aeternam*, innesluten liksom en mindre krets inom en större. Den är visserligen såtillvida bunden fast vid *ecclesia visibilis* som dess medlemmar måste vara att söka bland dennas medlemmar, alldenstund det utanför nådemedelsgemenskapen icke kan gifvas några *electi*. Men då dess medlemmar blott äro kända af Gud — den enskilde kristne kan blott om sig själf veta, att han är medlem af denna *ecclesia electorum* — är denna kyrka dock helt och hållet osynlig och för våra ögon fördold.<sup>2</sup>*

Hos Hunnius möta vi den grundåskådning, som sedan i allt väsentligt går igen på de flesta håll inom den lutherska ortodoxien. En betydande plats intages af L. Hutters *Compendium locorum theologicorum*, hvilken skrift såsom Seeberg säger blifvit beklädd med nästan symbolisk betydelse.<sup>3</sup> Intressant är det särskildt att se den förändring, som begreppet *ecclesia vera* undergår i förhållande till Melanchtons framställning. Omedelbart före *locus de ecclesia* ställer Hutter en afdelning de *ministerio et ordine ecclesiastico*.<sup>4</sup> Ämbetet är stiftadt af Gud (§ 5) och hvilar liksom hos Melanchton på *pura doctrina*; starkt häfdas att *doctrina* icke lider något intrång däraf, att *ministri* äro mali

<sup>1</sup> Jmfr O. Ritschl, a. a., sid. 391, Seeberg, a. a., sid. 143.

<sup>2</sup> Jmfr O. Ritschl, a. a., sid. 393—96.

<sup>3</sup> Seeberg, a. a., sid. 145.

<sup>4</sup> Hutterus, *Compendium locorum theologicorum*, sid. 194—200.



(§ 6). Vikt lägges på att *vocatio ministrorum* sker af *tota ecclesia* (§§ 9, 10) — såtillvida representera alltså icke *ministri* ensamma det aktiva elementet inom kyrkan. I *Locus de ecclesia* fastställer Hutter först betydelsen af *ecclesia* i betydelsen af *communio sanctorum* såsom varande *communio*, in qua *sancti versantur* (§ 3). Denna kyrka är en *ecclesia vera* (§ 6). Såsom *notae ecclesiae verae* omtalar § 22 *puritas doctrine coelestis et legitimus sacramentorum usus*. Suntne *impium membra ecclesiae verae*? Dessa kunna visserligen vara medlemmar *secundum externam societatem signorum Ecclesiae* — — *præsertium* si non sint *excommunicati*; men då *ecclesia vera* är *societas fidei et Spiritus sancti*, så äro de i själfva verket *membra regni diaboli*, non *ecclesiae verae* (§§ 7, 8). Nu införes distinctionen mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis*. *Ecclesia vera* är i sin tillvaro på jorden en *ecclesia militans* (§ 9) och om denna *ecclesia militans* heter det i följande paragraf: si *externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias*, *Ecclesia militans dicitur esse visibilis et omnes eos complectitur*, qui *versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive Electi, sive reprobi*. Si vero *ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et spiritus sancti in cordibus fidelium habitans, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria*. Härmed har en viss oklarhet kommit att häfta vid begreppet *ecclesia vera*. *Ecclesia vera militans* skulle vara en *ecclesia visibilis*. Men å andra sidan: det som är synligt är icke den verkliga *ecclesia vera*, utan *coetus vocatorum*, som enligt det föregående sluter inom sig det som tillhör *regnum diaboli* och är något helt annat än *ecclesia vera*; om den kyrka, som verkligen är *ecclesia vera* — *coetus electorum* — heter det däremot *certe dicitur invisibilis*. Det som är synligt är icke *ecclesia vera*, och *ecclesia vera* — *congregatio sanctorum* — är principiellt *invisibilis*. Tydligt är, att denna uppfattning af kyrkans *invisibilitet* beror därpå, att frågan om *visibiliteten* af *ecclesia vera* blott ses från synpunkten af hvilka dess medlemmar äro, men alldeles icke från synpunkten af dess samfundsskapande aktivitet.

• Ännu bestämdare framträder *samhörigheten* af begreppen *congregatio sanctorum* och *ecclesia invisibilis* hos Johan Gerhard. Hans framställning, hvilken, inom parentes sagdt, för de båda *loci de ecclesia* och de *ministerio ecclesiastico* upptar ett omfång af 949 sidor, måste betraktas som representativ för *ortodoxiens* åskådning.

Kyrkan är till dels såsom synlig, dels såsom osynlig, *respectu vocatorum ecclesia dicitur visibilis, respectu electorum invisibilis*.<sup>1</sup> Uttryckligen heter det här, att *vera ecclesia* är osynlig: *stante igitur*

<sup>1</sup> Gerhard, *Locorum theologicorum* XI, § 70, sid. 82.

discrimine electorum et vocatorum stabit etiam nostra sententia, quod vera ecclesia, quae est congregatio sanctorum, est invisibilis. Denna ecclesia invisibilis är till in unitate fidei salvificae, spei et caritatis, qua Christo capiti et reliquis mystici corporis membris vere pii sunt conjuncti. Ecclesia visibilis åter är till in professione et usu sacramentorum, cui disciplinae ecclesiae addi potest.<sup>1</sup> Motiven till kyrkans osynlighet äro dels att electi icke äro med visshet igenkännbara: infallibile iudicium härom kan icke fällas, då tron och den helige andens gåfvor ej kunna skönjas af människors ögon — non videntur ut homines electi<sup>2</sup> — dels vidare att vi icke längre kunna se hufvudet i den mystiska kropp, som utgöres af congregatio sanctorum. Synlig däremot är kyrkan icke blott med hänsyn därtill, att coetus vocatorum är en i det yttre bestämbar skara,<sup>3</sup> utan också respectu externorum mediorum et instrumentorum, per quae in his terris Deo colligitur ecclesia. Nu vill emellertid icke Gerhard — lika litet som ortodoxien i öfrigt — att denna distinktion mellan ecclesia visibilis och invisibilis skall fattas såsom om det vore fråga om två olika från hvarandra skilda kyrkor. En förebråelse härför riktar Bellarmin mot lutherdomen, men denna tillbakavisas af Gerhard: motsatsen är icke contraria, men subordinata. Ecclesia invisibilis inneslutes i ecclesia visibilis; extra coetum vocatorum non sunt querendi electi. De som tillhöra den osynliga kyrkan måste nödvändigt vara vocati: non duae constituunt ecclesiae; idem enim homo diverso respectu est membrum ecclesiae visibilis et invisibilis.<sup>4</sup>

Det kan ju icke råda något tvifvel om orsaken, hvarför ecclesia invisibilis enligt Gerhard ej kan vara att söka utanför ecclesia visibilis: Guds nåd gifves blott genom nådemedlen, ordet och sakramenten. Denna Luthers grundtanke ha Gerhard och ortodoxien med skärpa värnat om. Kyrkans causa efficiens principalis är den heliga treenigheten själf.<sup>5</sup> Causa instrumentalis åter, qua Deus in collectione ecclesiae utitur, est ministerium ecclesiasticum completens predicationem verbi et administrationem sacramentorum. I motsättning till alla de notae, som Bellarmin anfört, och hvilkas rätt-

<sup>1</sup> Gerhard, a. a., ibm.

<sup>2</sup> Vi må här döma enligt kärlekens lag, säger Gerhard: lege caritatis habemus pro renatis et electis omnes illos, qui externo ecclesiae coetui sese adgregant, audiunt verbum, utuntur sacramentis et ab externis delictis gravioribus abstinent.

<sup>3</sup> Till denna kyrka höra äfven de non-sancti, som öfverensstämma med bekännelsen, under det att däremot ecclesia excommunicatione a sese separat obstinatos hereticos et manifeste sceleratos; Gerhard, a. a., XI, sid. 51.

<sup>4</sup> Gerhard, a. a. VI, sid. 81.

<sup>5</sup> Gerhard, a. a. XI, sid. 41 f.

mätighet Gerhard bemöter, har kyrkan blott tvenne *propriae et essentialia notae*, nämligen *pura predicatio verbi et legitima sacramentorum administratio*.<sup>1</sup> Dessa notae constituunt et conservant ecclesiam. Dock äro de icke att betrakta såsom fullständigt jämnställda; *puri verbi predicatio* är det primära kännetecknet under det att sacramenta såsom *verbum visibile* äro att betrakta såsom appendix till *verbum*.<sup>2</sup> Såsom paralellbegrepp till *verbum* kan här *Scriptura* inträda: om och i hvad mån *predicatio* är *pura non potest aliter nisi ex scripturis cognosci*. *Scriptura* är nota, qua in verae ecclesiae notitiam pervenire possumus. Här införes begreppet *ecclesia pura* — såsom paralellbegrepp stå *ecclesia pura* och *sincera* — i en ny betydelse, icke såsom *congregatio sanctorum*, utan om det samfund, där *predicatio* sker i öfverensstämmelse med *scriptura*. Af denna grund kan det nu hos Gerhard heta: *ecclesia lutheranorum* är vera, *sincera et orthodoxa ecclesia* — *ad scripturas sacras, in omnibus et singulis dogmatibus provocamus, extra scripturam nihil quidquam in articulis fidei docemus*.<sup>3</sup> Däremot är den romerska kyrkan icke någon vera *ecclesia*, då den hvarken har *doctrina incorrupta* eller *legitimus usus sacramentorum*. Dock ha såväl vera religio som vera *ecclesia* blifvit bevarade sub papatu. När jesuiterna, säger Gerhard, fråga oss, huruvida *doctrina* och *ecclesia* funnits före Luther, så hänvisa vi till *bibelicodexen*: genom denna har vera *doctrina* dock bevarats,<sup>4</sup> och af denna grund har intet afbrott i kyrkans tillvaro ägt rum äfven in *mediis papatus tenebris*.

Det föregående har visat huru ortodoxien i motsats till Melanchton talar om kyrkan äfven såsom en *ecclesia invisibilis* och huru denna distinktion mellan den osynliga och den synliga kyrkan blir allt bestämdare utformad. Vi kunna nu återupptaga frågan, om denna förändring blott är af formell natur eller om den medfört någon förvandling af själfva kyrkobergreppet. Tydligt är härvid till en början, att den närmaste yttre anledningen till bestämningen *ecclesia*

<sup>1</sup> Gerhard, a. a. XI, sid. 189 ff.; Melanchtons nota — *obedientia ministerio debita* — continetur in duabus istis notis.

<sup>2</sup> Cum *pura verbi praedicatio legitimum sacramentorum usum includat* (siquidem sacramentum est *verbum aliquod visibile*), cumque non sit eadem sacramentorum quam est *verbi et fidei ad salutem necessitas* . . . ideo, si stricte velimus loqui, posset una tantum *propria et essentialis ecclesiae nota constitui*, videlicet *pura verbi praedicatio*, cujus appendix est *legitimus sacramentorum usus* (sid. 189).

<sup>3</sup> Gerhard, a. a. XI, sid. 212 f.

<sup>4</sup> Quoties *textus biblicus* fuit *praelectus et expositus*, toties verae ecclesiae *confessio publice sonuit*; Gerhard, a. a. XI, sid. 250.

invisibilis är att finna i polemiken mot Rom. Såväl redan Chemnitz som ock J. Gerhard vilja härigenom tillvarataga lutherdomens ursprungliga fasthållande af, att kyrkan är congregatio sanctorum gentemot Bellarmins ponerande af att kyrkan vore en yttre synlig företeelse af samma art som republiken Venedig.<sup>1</sup> Sätillvida som ortodoxiens afsikt alltså är bestridandet af kyrkans identitet med ett yttre kyrkosamfund eller med yttre kyrkosamfund öfverhufvudtaget och därmed häfdandet af kyrkans karaktär af att vara trosföremål, befinner den sig uppenbarligen i den genuint lutherska tankegångens fortsättning. Också när t. ex. Gerhard motiverar denna kyrkans »osynlighet» med omöjligheten af att fälla infallibile iudicium om någons tro, innebär detta ju icke i ringaste mån någon nyhet i förhållande till Luther. Vidare måste det betonas, att det icke någonsin varit ortodoxiens mening att skilja de congregatio sanctorum bildande credentes från ordet och sakramenten. Vere credentes kunna blott vara till genom ordets och sakramentens verksamhet. Dessa senare äro de oundgängliga historiska medel, genom hvilka Gud såsom causa efficiens principalis samlar sin kyrka. När Gerhard omtalar verbum såsom kyrkans i själfva verket enda afgörande nota, så är det icke fördoldt för honom, att detta har sin grund däri, att ordet är hvad vi kallat kyrkans skapande och uppehållande aktivitet. Per verbum homines ad ecclesiam congregantur. Quodsi per verbum incipit esse ecclesia, ubi antea non erat ecclesia, utique ergo verbum est ecclesiae nota.<sup>2</sup>

Icke desto mindre visar sig ortodoxiens framställning af den synliga och den osynliga kyrkan icke vara utan sina betänkligheter. Och detta närmast af den grund, att just detta vere credentes' inre samband med den kyrkoskapande aktiviteten icke blifvit tillbörligen tillvarataget vid distinctionens genomförande. När det ständigt heter, att ecclesia såsom congregatio sanctorum eller ecclesia electorum är invisibilis, är härmed denna bestämning gjord blott och bart utifrån de enskilda medlemmarnas synpunkt. Frågan om kyrkan har här blifvit endast en fråga om medlemmarnas beskaffenhet. Vid bestämningen af ecclesia invisibilis aktas icke på, att electi ha sin tillvaro blott i och genom nådemedlen. Härigenom måste ju dock congregatio sanctorum blifva något annat än blott en ecclesia invi-

<sup>1</sup> Gerhard, a. a. XI, sid. 84: huic politicae imaginationi opponendum est. Samtidigt framhålles ock, huru bestämningen invisibilis riktar sig mot dem, som inbilla sig, att de på grund af medlemskap i den synliga kyrkan icke kunna blifva fördömda.

<sup>2</sup> Gerhard, a. a. XI, sid. 196.

sibilis. Att under sådana förhållanden säga att *ecclesia* såsom *congregatio sanctorum* är osynlig, medan *ecclesia* såsom *coetus vocatorum* är synlig, måste bli skeft. Den i själfva verket aldrig släppta insikten om de troendes nödvändiga inre sammanhang med Ordet för också understundom med sig uttryck för, att *congregatio sanctorum* dock icke är blott en osynlig kyrka. Så kan t. ex. Gerhard säga: *sic ecclesia quae est Christi corpus mysticum non nisi ex verbo cognoscitur.*<sup>1</sup> *Attributet osynlig är alltså dock icke någon exclusiv nota för ecclesia electorum i motsättning till ecclesia vocatorum.*<sup>2</sup>

Af det som hittills sagts kan den förändring som ortodoxiens kyrkobegrepp undergått synas vara en förändring af blott formell natur. *Ecclesia invisibilis* utgör en bristfällig formulering; man har med densamma velat skydda osynligheten af samfundslinjen kring *congregatio sanctorum* och kyrkans karaktär af trosföremål, men däremot icke velat bestrida dess bundenhet vid nådemedlen; af dessas outhärlighet följer också en viss synlighet äfven för *ecclesia electorum*. Men hvad man velat har icke funnit något exakt uttryck. Emellertid låter sig vid närmare granskning svårligen också en saklig inverkan bestridas. En dylik ligger för det första redan däri, att utgångspunkten vid denna distinktions genomförande tagits blott och bart i det subjektiva, i frågan om människornas beskaffenhet. Men detta blickens bortvändande från den kyrkoskapande aktiviteten följer nämligen en viss i kyrkobegreppets innersta inträngande klyfning af detsamma. När man, såsom här sker, skall med utgångspunkt i människans beskaffenhet söka häfda kyrkobegreppets historiska bundenhet, kan detta icke ske annat än genom inkräktande på begreppets enhetlighet. Anklagelsen för de två kyrkorna är dock icke helt obefogad. Visserligen är *ecclesia electorum* till finnandes inom *ecclesia vocatorum*, men förhållandet mellan dessa två begrepp är dock icke ett förhållande mellan väsen och framträdelseform; *coetus vocatorum* är icke en framträdelseform för *coetus electorum*. Blott

<sup>1</sup> Gerhard, a. a. XI, sid. 190.

<sup>2</sup> Bland ortodoxiens teologer ger särskildt Calovius uttryck åt nådemedlens oskiljaktighet just från den såsom *congregatio sanctorum* fattade kyrkan. Han definierar: *ecclesia est coetus fidelium, qui sub una capite Christo per verbum et sacramenta collectus, alitur et conservatur per eadem ad aeternam salutem.* I sammanhang härmed vinner kyrkans synlighet betydelse från trossynpunkt: kyrkan måste vara synlig, på det att man må veta, hvar syndernas förlåtelse och frälsning är att finna och att detta sker genom nådemedlen. Icke utan rätt skrifver Seeberg: *man wird dem grossen Verfechter lutherischer Orthodoxie den Ruhm nicht versagen können auf diesen Punkt ihr näher als einer seiner Vorgänger gestanden zu haben; Seeberg, a. a., sid. 148, 150.*



för medlemmarna af *ecclesia invisibilis* gäller satsen: *idem homo diverso respectu est membrum ecclesiae visibilis et invisibilis*. Hvad som förenar medlemmarna af *coetus vocatorum* är, från den subjektiva utgångspunkten betraktadt, af helt annan art — nämligen *consensus de doctrinae* — än det som förenar medlemmarna af *coetus electorum*. Det är icke längre, såsom när utgångspunkten tages i *evangelium* som kyrkans princip, fråga om en och samma *evangelii samfundsskapelse*, hvilken principiellt är *congregatio sanctorum*, men i det yttre framträder i större eller mindre motsvarighet mot sitt väsen.

Vidare måste den inverkan observeras, som ortodoxiens sätt att skilja mellan *ecclesia invisibilis* och *visibilis* utöfvar på detta sistnämnda begrepp. När nämligen *ecclesia visibilis* identifieras med *coetus vocatorum*, och *congregatio sanctorum* i tanken fjärmas från »den synliga kyrkan», så medför detta en förlust af religiöst värde för den synliga kyrkan. Visserligen sluter hon inom sina gränser *congregatio sanctorum* såsom en osynlig verklighet, men hon kan dock icke till sitt väsen sägas vara en trosgemenskap. Begreppet *ecclesia visibilis* utarnas på ett sätt, som icke är utan sina betänkliga konsekvenser. Dessa visa sig i en oförneknelig öfverskattning af kyrkans institutionella element. Sammanhanget mellan den religiösa utblotningen och institutionalismen låter sig närmare åskådliggöras på följande sätt. Till *coetus vocatorum* = *ecclesia visibilis* hör såsom nödvändiga *notae de medel*, genom hvilka *Deo colligitur ecclesia*, nämligen: *predicatio purae doctrinae* och *administratio legitima sacramentorum*. Hvar dessa *notae* äro till finnandes, där är *ecclesia visibilis* en *ecclesia vera*. Genom detta begrepp *ecclesia vera* låter ortodoxien *ecclesia visibilis* taga skadan igen för den förlust hon lidit, därigenom att begreppet *congregatio sanctorum* fjärmats från henne och blifvit en *ecclesia invisibilis*. I sammanträffandet af dessa två omständigheter: att *congregatio sanctorum* fjärmats från begreppet *ecclesia visibilis* och att denna *ecclesia visibilis* genom *predicatio purae doctrinae* framträder såsom en *ecclesia vera*, ligger den innersta orsaken till den för ortodoxien karakteristiska tonvikten på kyrkans institutionella moment och närmast på kyrkan såsom läroinstitution. Intresset koncentreras på denna såsom *ecclesia visibilis vera* framträdande, *doctrina* meddelande institution. Det ligger därför ingenting förvånande däri, att, såsom Seeberg påpekar, den senare ortodoxiens framställningar af *ecclesia invisibilis* ofta ge intryck af, att uttrycket *ecclesia invisibilis* blott användes als hergebracht Erbstück der polemischen Rüstung.<sup>1</sup> Den dju-

<sup>1</sup> Seeberg, a. a., sid. 153.

past liggande orsaken är gifvetvis här den förut framställda åskådningen af doctrina såsom något för sig bestående eller m. a. o. intellektualiseringen af uppenbarelseregretet.

Vi förflytta oss från den egentliga ortodoxiens tid till dess upplösningsskede. Öfverhufvudtaget hör denna öfvergångsperiod genom brytningen mellan gamla och nya i det gamla schemat inflätade tankar till det mest intressanta i det lutherska kyrkobegreppets utvecklingshistoria. Såsom typiska representanter kunna vi taga Ch. M. Pfaff och L. von Mosheim.

De häfdvunna termerna *ecclesia invisibilis* och *invisibilis* återkomma hos Pfaff. Med *ecclesia visibilis* förstår han die Hauffen der gläubigen und frommen Christen, welche in der ganzen Welt und in allen äusseren Kirchen-Versammlungen zerstreut zu finden sind, zusammen aber nebst den Seligen und Auserwählten ausmachen den geistlichen Leib Christi als des Haupts dessen mystische Glieder sie sind. *Ecclesia visibilis* åter är eine Versammlung derer, die Christum bekennen und des christlichen Gottesdiensts pflegen<sup>1</sup> eller såsom det också mera karakteristiskt heter die Gesellschaft derer, die um ihres Gottesdiensts nach der Verordnung Christi zu pflegen sich versammeln.<sup>2</sup> Han vill emellertid i fråga om denna *ecclesia visibilis* skilja mellan *ecclesia vocatorum* och *sanctorum*. Den synliga kyrkan är *ecclesia vocatorum*, wenn der meiste Theil ihrer Glieder unbekehret ist und keine disciplina ecclesiastica da statt findet, die die Unbekehrten von den Bekehrten scheidet, wo Ärgernisse und Sünden bey den meisten Gliedern derselben herrschen. Därjämte kan hon också vara en *ecclesia sanctorum* och är detta, wo man den meisten Theil derselben bekehret und eine genaue Kirchendisziplin siehet.<sup>3</sup> Denna tankegång vinner betydelse för bedömandet af de yttre kyrkosamfundet. Visserligen kan Pfaff i öfverensstämmelse med den gamla ortodoxien säga, att *ecclesia* är en *ecclesia vera*, wenn ihre Glauben-Bekennniss mit Gottes Wort übereinstimmt und wenn da die Heiligen Sacramenten nach göttlicher Einsetzung administriert werden. Likväl stannar han icke härvid. *Ecclesia invisibilis* ist die allein-wahre und heilige Gemeinde Christi secundum excellentiam. Die äusseren Kirchen-Versammlungen sind nur per participationem wahr und heilig, je, nach dem

<sup>1</sup> Pfaff, Akademische Reden über die Grundlehren der christlichen Religion, sid. 447 f.

<sup>2</sup> Pfaff, Akademische Reden über das so wohl allgemeine als auch Teutsche Protestantische Kirchenrecht, sid. 1; jmf. sid. 38: i sin ursprungliga gestalt var kyrkan eine freye Gesellschaft derer, welche sich zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst nach der Vorschrift Christi zusammen thun.

<sup>3</sup> Pfaff, Grundlehren, sid. 440.

eine mehrere und grössere Wahrheiten, als die andre bekennet, und eines reinern Gottesdiensts als die andere pfelet, und mehrere Heilige in ihrem gremio als die andere häget.<sup>1</sup> Och i själfva verket visar det sig, att enligt Pfaffs tankegång pura doctrina och administratio recta sacramentorum blott äro kännetecken på den ecclesia visibilis, som han skildrar såsom en ecclesia vocatorum medan kännetecknen på ecclesia visibilis sanctorum utförligt beskrifves på följande sätt: 1) der wirkliche und herrschende Gehorsam des Glaubens, an welchem man die rechten Jünger Jesu erkennt Joh. 8: 31; 10: 27; 2) die Scheidung der Frommen, der Erweckten, der Unbussfertigen; 3) eine gründliche Einrichtung des äusseren Gottesdiensts zur Erweckung der Seelen und Zernichtung des operi operati, des grossen Übels, welches die Gemeinen in einen geistlichen Schlummer und Tode hält. Dazu gehören gute Anstalten, Lehrer die den Geist haben, und nicht nur zur Fortsetzung des äusseren Kirchen-Geschäftes, sondern zur Pflanzung des Reiches Gottes in den Seelen recht aufgeleget sind, Gottesmänner aus deren Mund und Wandel Licht, Kraft und Gnade auf die Gemeinde und die Seelen strahlet.<sup>2</sup>

I väsentligen likartade banor röra sig L. von Mosheims tankar om kyrkan. Visserligen synes hans allmänna definition — kyrkan = *societas, quae sub Christo, rege suo, coaluit, salutis aeternae obtinendae causa*<sup>3</sup> — kunna vara ägnad att låta en annan åskådning af förhållandet mellan ecclesia visibilis och invisibilis framträda. Men däraf blir intet. Orsaken till distinktionen mellan den synliga och osynliga kyrkan finner Mosheim däri, att i det Kristi kungarrike kyrkan utgör, alii sunt veri cives, alii ficti et falsi, qui obedientiam tantum simulant, ita etiam alii vere credunt, alii fidem tantum simulant. Visibilis ecclesia ex bonis et malis, invisibilis vero ex solis piis constat.<sup>4</sup> Den synliga kyrkan definierar Mosheim i sin dogmatik såsom multitudo hominum, quae Jesum Christum pro redemptore generis humanae agnoscit.<sup>5</sup> Liksom för Pfaff kommer denna synliga kyrka till såsom samfund genom människornas frivilliga sammanslutning. Detta synes måhända ännu tydligare i Mosheims Allgemeines Kirchenrecht, där den synliga kyrkan definieras såsom diejenige Gesellschaft, die sich freiwillig verbunden hat, nach einer gewissen in Gottes Wort gegründeten Lehrform Christum gesellschaftlich zu ehren, damit sie ihre geistliche und ewige

<sup>1</sup> Pfaff, Grundlehren, sid. 451.

<sup>2</sup> Pfaff, Grundlehren, sid. 465 f.

<sup>3</sup> Mosheim, Theologia dogmatica, II, sid. 361.

<sup>4</sup> Mosheim, a. a., sid. 366 f.

<sup>5</sup> Mosheim, a. a., sid. 380, jmf. 368.

Glückseligkeit durch den Glauben an Christum und durch die Lehre der Gottseligkeit erlangen mögen.<sup>1</sup> Om den synliga kyrkan är en *ecclesia vera* beror på *de notae*, som på traditionellt sätt äro *purae Dei verbi predicatio* och *legitima sacramentorum administratio*. Lika litet som Pfaff är emellertid Mosheim främmande för tanken på ett visst synliggörande af samfundsgränsen kring *ecclesia invisibilis*. *Denominationes ecclesiae visibilis et invisibilis non sunt nimis premendae*. Nam *ecclesia invisibilis ex parte videri potest, et visibilis ecclesia, quamvis sit visibilis, tamen interdum videri nequit*. Pii manifestant fidem per bona opera, et quando id faciunt; tum ex *ecclesia invisibilis fit visibilis*. Om *ecclesia visibilis* kan det också heta, att den är illa multitudo fidelium, quae potest videri i motsats till *ecclesia invisibilis*, som är illa fidelium multitudo quae in oculis non incurrit.<sup>2</sup>

Det ligger i öppen dag, att kyrkobegreppet här inträdt i ett förändradt läge. Bakom och jämte den från den egentliga ortodoxien bibehållna formuleringen möta åskådningar och uttryck, som höra samman med den nya tiden, pietismen och rationalismen. Med ortodoxien öfverensstämmer man däruti, att distinktionen mellan den synliga och den osynliga kyrkan göres från synpunkten af de människors beskaffenhet, som höra till den ena eller andra kyrkan. Den förvandling kyrkoidén undergått visar sig emellertid närmast på ett i ögonen fallande sätt vid den nu mötande bestämningen af begreppet *ecclesia visibilis*. Den tänkes utgöra en genom sammanslutning af människor bildad kultförsamling. Både Pfaff och Mosheim tala helst om *Gesellschaft* — om die *Gesellschaft* derer, die um ihres Gottesdiensts nach der Verordnung Christi zu pflegen sich versammeln, såsom Pfaff säger. Frivilligheten i denna sammanslutning betonas gärna. Här har uppenbarligen ett fullständigt nytt moment trängt in i kyrkobegreppet. För hela den äldre ortodoxien var *ecclesia visibilis* något helt annat än en af medlemmarna åstadkommen sammanslutning. Aktiviteten utgjordes icke af människor, som sammanträdde och sammanslöto sig, utan af ordet och sakramenten, som samlade och sammanslöto. Den synliga kyrkan var primärt en af Gud stiftad frälsningsanstalt.

Också förhållandet mellan begreppen *ecclesia visibilis* och *invisibilis* visar märkliga förändringar. Man kan här säga, att den synliga och den osynliga kyrkan från en synpunkt skiljas mera från hvarandra,

<sup>1</sup> Mosheim, *Allgemeines Kirchenrecht des Protestantismus*, sid. 14 f., jmf. sid. 21: Kyrkan är eine Versammlung oder Verbindung vieler Menschen um einen gewissen Endzweck zu befördern. Endzweck är die Seligkeit, Mittelzweck die Erkenntniss des Glaubens und der Gottseligkeit; jmf. ock sid. 232 f.

<sup>2</sup> Mosheim, *Theologia dogmatica*, sid. 367 f.

från en annan åter bindas närmare samman. Det splittrande momentet ligger däri, att *ecclesia visibilis* nu framför allt framträder såsom kultgemenskap, medan *ecclesia invisibilis* är Kristi mystiska kropp. Med denna utgångspunkt måste de båda samfundet blifva artschilda. Tankegången betecknar en fortsättning af den ortodoxa linje, som icke begreppsmässigt tillvaratagit nådemedlens eljest visst icke förnekade principiella betydelse för den just såsom *congregatio sanctorum* fattade kyrkan. Den hufvudsakliga förändringen består emellertid icke i en skärpt differens mellan den synliga och den osynliga kyrkan utan i en från annan utgångspunkt gjord närmare sammansmältning. Och på denna punkt befinnes det nya vara en direkt motsättning till den egentliga ortodoxiens tankegång. Här möter nämligen en sträfvan att synliggöra just det som kallas den osynliga kyrkan, d. v. s. de sant troende, eller med andra ord att låta denna senare s. a. s. täcka en viss del af den yttre synliga kyrkan. *Ecclesia invisibilis ex parte videri potest*, säger Mosheim. Äfven *ecclesia visibilis* är *multitudo fidelium, quae potest videri*. Och Pfaff menar, att *ecclesia visibilis* icke blott är en *ecclesia vocatorum*, utan också en *ecclesia sanctorum*, och försävidt den är detta senare, har den sina bestämda kännetecken: flertalet af dess medlemmar äro omvända, en noggrann kyrkodisciplin härskar, den verkliga tron igenkännes, de fromma och väckta skiljas från de obotfärdiga därinom, lärare, som hafva anden, verka o. s. v. Mosheim nämner *bona opera* såsom kännemärke för den osynliga kyrkans synliggörande. Vissheten om, att den synliga kyrkan är en *ecclesia sanctorum*, göres alltså beroende af det empiriska konstaterandet af dessa känneteckens förefintlighet. Och på detta empiriska konstaterande kommer ovillkorligen stor vikt att läggas. Visserligen är man viss om kyrkans tillvaro såsom *ecclesia vocatorum* på grund af ordets och sakramentens tillvaro. Men denna *ecclesia vocatorum* står såsom man kan se hos Pfaff ej högt i kurs. Det institutionella momentet förlorar sin betydelse. Ringaktande talas om *das äussere Kirchen-Geschäft*. Just denna ringaktning ställer det såsom en uppgift att på empirisk väg kunna konstatera tillvaron af *ecclesia sanctorum*. I samma mån som denna tankegång gör sig gällande, måste resultatet bli, såväl att vissheten om kyrkan kommer att hvila på osäker grund, då ju den visshet, som här bygges på empiriskt konstaterande, aldrig kan bli mer än relativ visshet, som också att kyrkans troskaraktär går förlorad eller m. a. o. att kyrkan upphör att vara trosföremål. Härmed har då en väsentlig förändring inträdt icke blott i förhållande till Luther, för hvilken kyrkan principiellt var trosföremål och vissheten om hennes tillvaro grundad på *evangelii aktivitet*, utan också i förhållande till den egentliga orto-



doxien, som trots en icke lycklig terminologi på dessa punkter dock aldrig släppt denna lutherska grundåskådning.

Det är tydligt, att den lutherska kyrkoidén här i den utgående ortodoxien befinner sig i en ombildningsprocess. Bakom bibehållna äldre termer utföra uppenbarligen nya faktorer sitt underminerande och upplösande arbete. En ny kyrkokris är under uppsegling, ja, har i själfva verket redan begynt. Innan vi gå in på denna kyrkoidéns kris i den moderna protestantismen och på arten af de här verkande, den lutherska kyrkoidén omgestaltande och upplösande faktorerna, må emellertid först ett avslutande ord sägas om den egentliga ortodoxiens delaktighet i den här konstaterade utvecklingen; i sammanhang härmed måste ock frågan upptagas om den inverkan, som den reformerta kyrkoidén kan ha utöfvat.

Skillnaden mellan den egentliga ortodoxien och den öfvergångsperiod, för hvilken Mosheim och Pfaff stått såsom representanter, har visat sig bestå dels däri, att den synliga kyrkan fattats såsom utgörande en för visst ändamål bildad sammanslutning af människor, dels däri, att, trots det sambandet mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis* från en sida sedt sprängts i sär och ett dualistiskt moment därmed inträngt i kyrkobergreppet, detta samband dock från en annan synpunkt sedt tenderat att göra sig gällande såsom ett identitetsförhållande genom framförandet af kännemärken, som äro afsedda att betyga den osynliga kyrkans synliggörande. Så principiellt fjärran från den äldre ortodoxiens åskådning än dessa tankegångar äro, så är det dock tydligt, att ortodoxien icke alldeles kan fritagas från skuld till denna utveckling, af den grund nämligen att ortodoxien icke begreppsmässigt låtit den ställning, som den eljest faktiskt tillerkänt nådemedlen, framträda. Den har genom sin distinktion mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis*, såsom förut sagts, kommit att ensidigt rikta blicken bort från den kyrkoskapande aktiviteten till människorna och deras beskaffenhet. Vi ha i det föregående sökt uppvisa huru, när detta blir fallet, vägen i dualistisk riktning icke låter sig undvikas. Sådillvida som denna väg också beträdes af ortodoxien, måste dess utformning af kyrkobergreppet sägas utgöra en direkt förberedelse till den följande utvecklingen. Att vidare detta blickens riktande hän mot det subjektiva också tjänat till att bereda mark för de eljest för ortodoxien främmande tankarna om kyrkan såsom utgörande en sammanslutning af människor och om kännemärkena på den osynliga kyrkans synliggörande kan svårligen bestridas. Ortodoxiens förberedande verk ligger då på dessa punkter däri, att dess bristfälliga, dess egna intentioner ej motsvarande terminologi, icke kunnat utgöra något effektivt skydd

mot från annat håll kommande, för ortodoxien själf liksom för den ursprungliga lutherdomen öfverhufvud främmande tankar. En direktare orsak ligger emellertid i den kyrkoidéns mekanisering, som vi iakttagit i ortodoxiens öfverskattande af det institutionella momentet. Det lutherska arvet tvingar till reaktion mot en dylik mekanisering. Det är något af denna reaktion, som bryter fram äfven i den utgående ortodoxien. Att den kommer, motiveras tillfullo af det lutherska arfvets mekanisering i ortodoxien. En annan vida mer komplicerad fråga är den om orsaken till att dess utgestaltning blir sådan den blir. Hvilken roll har härvid det reformerta inflytandet spelat?

Det har sagts — af K. Rieker — att den reformerta åskådningen mindre skarpt skiljer mellan den synliga och den osynliga kyrkan än den lutherska gör. För de reformerte skulle den synliga kyrkan s. a. s. ha högre valör. I henne framträder nämligen, under förutsättning af att hon äger den riktiga författningen, den osynliga kyrkan, Kristi kropp.<sup>1</sup> Äfven Troeltsch synes göra liknande synpunkter gällande, när han urgerar, att calvinismen från sin *ecclesia electorum* »strenger» förmår härleda »den organiserade landskyrkan» än den med blott nådemedlens synlighet opererande lutherdomen kan göra.<sup>2</sup> Detta skulle alltså med den här använda terminologien betyda, att kyrkobegreppets historiska samfundsbundenhet vore starkare motiverad i calvinismen än i lutherdomen. Förhåller det sig verkligen så? Man kan med Rieker hänvisa till Calvins varning mot ringaktande af den synliga kyrkan och till hans förklaring, att skilsmässa från henne är ett förnekande af Gud och Kristus, eller till de reformerta bekännelseskriaternas analoga uttalanden.<sup>3</sup> Eller man kan hänvisa till det oerhörda intresse, som här nedlägges på den synliga kyrkans organisation, på de reformerta kyrkoorganisationernas storslagna, lutherdomen vida öfverträffande energi och slutenhet. Allt detta synes ju böra finna sin förklaring i ett omedelbart sammanhang med själfva kyrkoidéns konstitution och såtillvida vittna om dennas historiska samfundsbundenhet. Och dock är det vid ett närmare inträngande i den reformerta tankegången uppenbart, att kyrkoidén här tvärtom saknar en enhetlig orienteringsprincip, som är något på en gång inre och yttre, och som därför omedelbart kan motivera idéns samfundsbundenhet. Calvin och de reformerte se icke mera utan snarare mindre i *ecclesia visibilis* — i viss mån bli de organisatoriska bemödandena just af denna grund lättare

<sup>1</sup> K. Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, sid. 60 f.

<sup>2</sup> Troeltsch, a. a., sid. 558.

<sup>3</sup> Rieker, a. a., sid. 62 f.

genomförbara. *Ecclesia invisibilis* är för Calvin samtliga de genom Guds rådslut af Gud blott kända, till evig salighet utkorade. *Ecclesia visibilis* är den yttre kyrkoorganisationen, hvilken sluter inom sig såväl *electi* som *non electi*. Om denna synliga kyrka är en *ecclesia vera* afgöres af de tre kännetecken, som i så fall måste finnas: *vera praedicatio verbi Dei, recte sacramentorum Jesu Christi administratio* samt *disciplina ecclesiastica recte administrata, sicut Dei verbum praescribit ad reprimendum vitium et virtutem fovendam*.<sup>1</sup> Af hvilken art är här den osynliga kyrkans bundenhet vid den synliga? Är denna bundenhet principiellt motiverad eller m. a. o. fattas den synliga kyrkan såsom den osynligas framträdeform? Utslaget fälles af det härskande uppenbarelsebegreppet, här den predestinerande gudsviljan. Normalt tänkes denna visserligen verka genom Ordet och sakramenten såsom signa salutis, principiellt nödvändig är som bekant icke denna förmedling, såsom det framgår af Calvins kända sats: *multos interiore modo, Spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit*.<sup>2</sup> För Luther och lutherdomen är *congregatio sanctorum* till blott såsom en evangelii samfundsskapelse. Calvin och den reformerta tankegången känner äfven en, vi kunna säga ohistorisk verksamhet af det gudomliga rådslutet. Härigenom negeras nödvändigheten af kyrkobegreppets historiska bundenhet: kyrkoidéns enhetlighet brister, den synliga och den osynliga kyrkan bli två artsbildade storheter.<sup>3</sup> De notae, som angifvas såsom kännetecken på den sanna kyrkan, få här en annan ställning än inom lutherdomen. Detta visar redan parallelliteten med den efter Guds ord ordnade kyrkliga disciplinen. Dessa notae tänkas icke i prioritetsförhållande till *electi*, utan tänkas såsom de medel, med hvilka dessa verka, hvarvid denna verksamhet fattas från synpunkten af bekännelsehandlingar. Den synliga kyrkan kommer härigenom att stå i ett sekundärt förhållande till den osynliga. Det är icke ägnadt att väcka förvåning, att klagörandet af förhållandet mellan den synliga och den osynliga kyrkan vållat den senare reformerta dogmatiken stora svårigheter.<sup>4</sup> Grundtanken är emellertid, att *ecclesia visibilis* tänkes ha sin tillvaro genom de predestinerades verksamhet samt utgöra en organisation af densamma till vittnesbörd om Guds ära. Ett moment af gudomlig stiftelse

<sup>1</sup> Så *Confessio Scotica*, Tschackert, a. a., sid. 426.

<sup>2</sup> Se Loofs, a. a., sid. 893, Seeberg, a. a., sid. 123.

<sup>3</sup> Med rätta säger Seeberg: det är praktisk inkonsekvens, att frälsningen göres beroende af tillhörigheten till den yttre kyrkan, a. a., sid. 137.

<sup>4</sup> Jmfr Seeberg, a. a., sid. 159—178.

och anstalt hör omedelbart med, såtillvida som nämligen organisatio-  
nen är gifven i och med bibelurkunden, hvilken, såsom Troeltsch  
säger, enligt calvinsk åskådning med gudomlig uppenbarelseauktoritet  
såsom *lex spiritualis* lagstiftar för den religiösa samfundsbildningen.<sup>1</sup>  
Den synliga kyrkan fattas därvid i första hand såsom helgelseanstalt:  
dess främsta uppgift är framställandet af en ren församling, hvarvid  
äfven de ovärdiga och icke utkorade måste genom att ställas under  
den gudomliga disciplina i sin mån vittna om Guds ära och majestät.  
Rieker har förtjänstfullt fäst upp märksamheten på, huru tanken  
på helgelseanstalten sammanhänger med predestinationstanken. Då  
saligheten hänger blott på det gudomliga rådslutet och nådeser-  
bjudandet till de icke-utkorade alltså blir endast sken, är det natur-  
ligt, att tonvikten kommer att läggas på helgelsemomentet. Lika  
klart är å andra sidan att, då nådeserbjudandet för lutherdomen  
alltid representerar en realitet, kyrkan här från anstaltssynpunkt  
sedd skall vara nådesanstalt. Denna reformerta åskådning af eccle-  
sia visibilis kastar ljus öfver orsaken till den stora organisations-  
förmågan. Just uppfattningen af kyrkan såsom helgelseanstalt  
drifver med särskild styrka till yttre organisation och denna blir  
också gifvetvis lättare funnen, där bibelurkunden betraktas såsom  
organisationslag, än där det gäller att draga konsekvensen af att  
evangelium är kyrkans principerande moment.

Bredvid det anstaltliga momentet finnes redan från början i  
den reformerta tankegången hvad man kallat ein genossenschaft-  
liches Moment eller m. a. o. tanken på den synliga kyrkan såsom  
hafvande sin grund i de utkorades drift till sammanslutning. Också  
denna tanke står i direkt förbindelse med predestinationsidén.<sup>2</sup> De  
enskilda bygga sin frälsningsvisshet på det gudomliga rådslaget till  
salighet, de stå härigenom i första hand isolerade, i prioritetsförhål-  
lande till den synliga kyrkan; det blir något för tanken sekundärt,  
att de med Bibeln såsom organisationsurkund sammansluta sig för  
att i gemensam verksamhet arbeta för gudsrikets upprättande och  
herravälde. Den ovisshet, som alltid måste häfta vid frälsningsvis-  
shetens grundande på Guds dolda rådslut, drifver ock till att söka  
utkorelsens bevisning i verksamheten. Det ligger då i sakens natur,  
att dessa tankegångar skola leda till sökandet efter kännetecken  
på att verkligen electi äro verksamma. Sträfvandet efter den synliga  
kyrkans synliggörande låter sig m. a. o. icke undvikas. Regler gifvas  
för ett sannolikhetsomdöme om de i den synliga kyrkan verksamma

<sup>1</sup> Jmfr Troeltsch, a. a., sid. 521.

<sup>2</sup> Jmfr Rieker, a. a., sid. 69 ff.

medlemmarna af den osynliga. Detta omdöme, som enligt Calvin bör vara ett *judicium caritatis*, grundas på *fidei confessio, vitae exemplum et sacramentorum participatio*.<sup>1</sup> Han kan ock göra gällande, att *praedestinati* kunna igenkännas på *bona opera*.<sup>2</sup> Dessa synpunkter gå sedan flitigt igen i de reformerta bekännelseskrifterna. *Confessio Belgica* talar om, huru den sanna kyrkans medlemmar igenkännas på tron och den ständiga kampen mot synd och kött; den andra helvetiska konfessionen ställer såsom kännetecken på *ecclesia vera* bredvid *legitima et sincera praedicatio* enhet i lifsyttningar sådana som bot, tålmod och ömsesidig kärlek — hit föres karakteristiskt nog äfven åtnjutandet af sakramenten. Dessa tecken sägas i vanliga fall vara tillräckliga för igenkännande af de predestinerade.

Hvad vi här bevittna är i själfva verket uttryck af en för kyrko-idéns inre struktur gällande lag, som skulle kunna formuleras så: när man med undvikande af spiritualism vill häfda kyrkobegreppets historiska bundenhet, men icke lyckas finna en enhetlig princip för kyrkan såsom *congregatio sanctorum* och det historiska kyrkosamfundet, blir resultatet med inre konsekvens en sträfvan efter ett yttre bestämmande af hvilka kyrkans sanna medlemmar äro. För calvinismens vidkommande betyder detta: när calvinismen icke vill stanna vid blotta idén om totaliteten af de predestinerade utan med skärpa vill häfda kyrkans historicitet, men därvid i brist på en enhetlig kyrkoprincip drifves att skilja mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis* såsom mellan artskilda samfund, tas skadan härför ovillkorligen igen genom bemödandet att synliggöra medlemmarna af *ecclesia invisibilis*.

Man har ofta pekat på den betydelsefulla inverkan från reformert håll, som skulle ligga i den lutherska ortodoxiens distinktion mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis*. Enligt Kaftan skulle den lutherska ortodoxien med dessa termers tillhjälp genomfört skillnaden mellan kyrkans väsen och empiriska framträdande mera enligt reformert än luthersk typ.<sup>3</sup> Ett sådant omdöme innehåller i hvarje fall en betydlig öfverdrift. Utvecklingen till den lutherska ortodoxien är, såsom det torde framgå af det föregående, i det väsentliga att betrakta såsom en inom-luthersk utveckling. Här sammanfatta vi följande. Användningen af terminologien torde i minst lika hög grad härröra af den romerska polemiken som från reformert inflytande: man hade

<sup>1</sup> Citeradt hos Loofs, a. a., sid. 893.

<sup>2</sup> Jmfr Seeberg, a. a., sid. 125, 130, 137.

<sup>3</sup> Kaftan, a. a., sid. 593.



att försvara sig mot Roms anklagelser för att lära blott en osynlig kyrka. I det föregående har framhållits den förskjutning, som ägt rum dels därigenom, att den ställning, som faktiskt tillerkänts nådemedlen i förhållande till *ecclesia invisibilis*, icke blifvit principiellt tillvaratagen, dels därigenom att distinktionen mellan den synliga och den osynliga kyrkan gjorts från en ensidigt subjektiv utgångspunkt. För att förklara detta behöfver man knappast tillgripa utvägen att tala om lån från reformert håll. Redan termen *notae externae* i Apologien ger icke klart uttryck åt evangelii egenskap af att vara kyrkoskapande aktivitet.<sup>1</sup> Och vidare ligger ett frö till denna utveckling i *doctrinas* oklara ställning; ju större tryck som kommer att läggas på *doctrina* såsom något själfständigt, ju närmare till hands ligger distinktionen mellan *consentientes de vera doctrina* å ena och *vere credentes* å andra sidan. Ännu viktigare är emellertid att observera den uppenbara skillnaden mellan det lutherska och det reformerta sättet att skilja *ecclesia visibilis* och *invisibilis*: för det första genom nådemedlens principiellt olika ställning, hvilken gör, att den synliga och den osynliga kyrkan för reformert tanke bli två artskilda samfund; vidare för det andra däri, att enligt reformert åskådning den synliga kyrkan blir en i förhållande till *ecclesia electorum* sekundär företeelse. Det är icke utan skäl den lutherska ortodoxien åter och åter äfven i fråga om kyrkobegreppet häfdar sin motsats också gentemot Genève.

Gå vi från den egentliga ortodoxien till den utgående ortodoxiens kyrkoidé, så är förhållandet till den reformerta typen väsentligt förändradt. I tvenne hänseenden råder uppenbarligen släktskap. Dels se vi, hur idén om *ecclesia visibilis* såsom en sammanslutning af människor trängt sig fram. Dels möta vi sträfvanden efter tillförlitliga kännetecken för bestämmandet af hvilka kyrkans verkliga medlemmar äro. Hvad det sistnämnda momentet beträffar, är det direkta reformerta inflytandet omisskänneligt. Ett mera kompliceradt problem är spörsmålet om den förstnämnda tankens vägar in i den lutherska kyrkoidén. I hvarje fall har den reformerta åskådningen, där idén om kyrkan såsom sammanslutning till en viss grad alltjämt funnits, betingad af predestinationstanken, varit en positivt bidragande omständighet till det s. k. naturrättsliga kyrkobegreppets uppkomst och välde.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Jmfr ofvan, sid. 85.

<sup>2</sup> Jmfr Troeltsch, a. a., sid. 624 ff.

## Kap. 7. De kyrkoupplösande faktorerna och kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen.

Med all rätt har man i senare tid allt mer och mer fäst uppmarksamheten på den oerhörda klyfta, som i den kristna tankens historia skiljer »gammalprotestantismen» från den s. k. moderna protestantismen — i rundt tal de tvenne sista århundradenas protestantism. Icke minst i den kristna kyrkoidéns historia, faller denna brytning skarpt i dagen såsom ett oförnekligt faktum. I det föregående ha vi hos personer, som kunna anses vara representativa för den utgående ortodoxien sett, hurusom den äldre fastheten i kyrkoidéns struktur högst betydligt lossnat. Redan dessförinnan äro på andra håll makter af vida mer aggressivt upplösande art i full verksamhet. Den senare protestantismens motsättning till den äldre kan till stor del klarläggas just såsom en motsättning på kyrkoidéns område. Den forna fasta ställningen i tanke och lif försvinner. Dess betydelse för det kristna livet blir ett svårt och inveckladt problem, vid hvars behandling den största osäkerhet och förvirring råder. På det närmaste sammanhänger detta med en växande inre oklarhet öfver den kristna kyrkoidéns innebörd, öfver betydelsen af den kristna samfundsidéns tillvaro just såsom kyrkoidé. Den kristna samfundsidén har löpt in i en ny kris. Icke en kritisk epok, snart öfvergående, är det, som begynner, utan en kritisk period, under hvars tryck och förvecklingar vi ännu i denna dag lefva. Det är en kritisk period af omhvälfvande art, under hvilken det öfverallt sjuder och jäser, där krafter, som göra anspråk på kristlig dignitet och argumentera just från kristna synpunkter, dels ombildande, dels upplösande arbeta med den kristna kyrkoidén, och där försvaret för denna kyrkoidé ofta nog lefver i största oklarhet om hvad som skall försvaras. Närmast bryter krisen fram som en reaktion mot den speciella utgestaltning den protestantiska kyrkoidén vunnit under ortodoxiens tid, närmast betyder den också utan tvifvel en slutgiltig upplösning af just denna skarpt markerade typ. Dock är det tydligt, att de förvandlande eller destruktiva makterna ock i flera hänseenden rikta sig mot djupare liggande, för hela den reformatoriska och speciellt den lutherska kyrkoidén konstitutiva grundtankar. Krisen är m. a. o. en kris icke blott för ortodoxiens utformning af kyrkoidén, utan för det lutherska kyrkobegreppet såsom sådant. Icke utan orsak tala vi emellertid om kyrkoidéns kris såsom den senare protestantismen. Den lutherska kyrkolinjen låter sig nu icke längre särskiljas på samma sätt som tidigare: den lutherska kyrko-

idén drages in i den kris, som omsluter hela protestantismen och sträcker sina verkningar därutöfver. Den reformerta kyrkoidén har redan från början genom sin bristande enhetlighet öppnat sig för kyrkoupplösande faktorerers verksamhet. När nu krisen på allvar bryter fram, ligger det i sakens natur — tecken därtill ha vi redan i det föregående sett — att motsättningen mellan den lutherska och den reformerta kyrkoidén skulle i högst väsentlig mån utjämnas samt att just lutherdomens kyrkoidé måste komma att bli lidande af detta förhållande.

Den första och viktigaste uppgift, som kyrkoidéns kritiska period ställer, är den att vinna klarhet öfver de kyrkoupplösande faktorernas art. Vi äro icke betjänta blott med att söka konstatera, hvar och när t. ex. nu närmast inom pietismen och rationalismen spåren af krisens förefintlighet visa sig. Visserligen är också detta en betydelsefull uppgift. Men försöken i denna riktning måste blifva både vanskliga att utföra och komma att lida af en i själfva verket ytterst ofta förekommande godtycklighet, försåvidt de icke ske på grundval af en principiell insikt af de upplösande faktorernas verkliga art.

De kyrkoupplösande faktorerna äro gifvetvis att betrakta såsom s. a. s. negativet till de kyrkostärkande. Den lutherska kyrkoidén har visat oss, hvilken betydelse det har för kyrkoidéns inre styrka, att evangelium ingår i densamma såsom principerande moment. Är kyrkan såsom en evangelii samfundsskapelse congregatio sanctorum, så kan därigenom, ha vi sett, såväl kyrkans karaktär af att vara trosföremål och trosgemenskap som kyrkobegreppets historiska bundenhet tillvaratagas, under det att begreppets enhetlighet bevaras. Förhållandet till det yttre samfundet blir då å ena sidan icke ett falskt idealiserande, så som det måste blifva, när kyrkobegreppet tänkes sammanfalla med det yttre samfundet, men blir å andra sidan icke sådant, att detta senare utblottas på idealitet; den verklighetsgrundade idealitet, som i rikt mått tillföres det yttre samfundet, gör detta medvetet om sitt eget väsen och tjänar såsom ett ständigt inifrån verkande regulativ för kyrkans framträdande i yttre gestalt. Kyrkoidéns styrka och djup visar sig hvila på tvenne grundbetingelser: för det första att evangelium verkligen värderas såsom kyrkobegreppets principerande moment, såsom kyrkans aktiva faktor. Motsatsen härtill är, att människorna, eller närmare bestämdt den subjektiva erfarenheten, fattas såsom kyrkans princip och aktiva faktor, att kyrkan tänkes såsom kommande till stånd och uppehållen genom den i det mänskliga trostillståndet grundade verksamheten. Ortodoxiens kyrkobegrepp har vittnat om, huru redan en begrepps-

bestämning, som icke låter evangeliets eljest faktiskt häfdade primat öppet framträda, står i samband med både en viss splittring af kyrkobegreppet och en oförneklig förträngning af detsamma. Den andra nödvändiga förutsättningen är evangeliets tillvaro såsom ett verkligt Guds evangelium, såsom en historisk-öfverhistorisk aktivitet. Motsatsen blir här upplösandet af, vi kunna säga, Ordets kvalitet att vara ett verkligt aktivt gudsord. Till någon af dessa tvenne kategorier kunna i själfva verket alltid de faktorer hänföras, hvilka inom protestantismen utöfvat en destruktiv inverkan på den såsom kyrkoidé fattade kristna samfundstanken. Hvilka oändligt mångskiftande variationer dessa faktorer än kunna uppvisa, skola de dock djupast sedt låta sig återföras till endera af dessa grundtyper: konstruktionen af samfundsidén med den subjektiva upplevelsen såsom utgångspunkt å ena sidan, försvagande och utblottande af gudsordets kvalitet såsom verkligt gudsord å andra sidan. Af dessa båda faktorerers verkningar får den senare protestantismens kyrkokris sin prägel.

Verkningarna af de båda destruktiva faktorerna äro hvarandra väsentligen olika. Där den ifrån den subjektiva upplevelsen konstruerande tanken öfvar sitt inflytande blir resultatet ett den kristna samfundsidéns sekteriserande. Gränslinjen mellan kyrka och sekt utplånas, kyrkoidén flyttar öfver i sektidén, såtillvida som det för sekterismen karakteristiska just är den afgjordt subjektiva utgångspunkten, idén om det kristna samfundet såsom en sammanlutning af likartadt religiöst sjäslif. Det egentligt ödesdigra och destruktiva ligger däri, att det subjektiva troslivet icke förmår uppbära en sådan börda, som här pålägges detsamma, att tankegången såtillvida är stridande emot det kristna livets grundlag, som, när det gäller samfundslivet, den gudomliga nådens aktivitet icke kommer till sin rätt. Med hänsyn till kyrkobegreppets närmare utgestaltning och dess historiska samfundsbundenhet har tankegången den dubbla följden, att kyrkobegreppet å ena sidan genom sträfvandet efter samfundsgränsens synliggörande knytes till vissa konkreta yttre företeelser på ett sätt, som i grunden upphäfver kyrkans karaktär af att vara trosföremål, medan å andra sidan kyrkobegreppet isoleras från de faktiska historiska kyrkosamfunden på ett sätt, som gör, att dessa utblottas på religiöst värde och därmed bli något blott yttre — mänskliga för kyrkoidén i själfva verket principiellt främmande institutioner. Hvad åter utblottningen af Ordets kvalitet såsom verkligt gudsord beträffar, låter sig denna kyrkoupplösande faktors verkningar på kyrkobegreppet närmast förnimmas såsom förvärdslig-

gande af detsamma. Liksom i förra fallet förlorar det yttre historiska kyrkosamfundet sin egentliga kyrkokaraktär, men nu på en annan väg: i samma mån som Ordets kvalitet af gudsord försvagas och försvinner, i samma mån mister kyrkan sin prägel af att vara tros-gemenskap, den depotenseras till att bli ett mänskligt sällskap för kultur, uppfostran o. d. eller allra högst för en — allt efter Ordets diskvalifikation mer eller mindre diskvalificerad — religiös kult. Orsaken är kyrkobegreppets inre sammanhang med uppenbarelsbegreppet, den att Ordet faktiskt intager en sådan ställning till kyrko-idén, att en förvandling af detta i och med detsamma måste innebära en förvandling i kyrkans inre konstitution. Nu låter sig visserligen tanken, försåvidt den verkligen behåller någon kristlig dignitet, icke nöjas med att den kristna samfundsidén går upp i en på detta sätt depotenserad kyrkoidé. Den söker ovillkorligen något annat och mera. Men den ersättning, som här sökes, kan nu vinnas blott genom den kristna samfundsidéns förflyktigande, därigenom att denna lösgöres från det historiska lifvet, spiritualiseras och förvandlas till ett öfver historiens värld sväfvande allmänt ideal utan allt verkligt gemenskaps- eller samfundsvärde.

Trots det att de båda kyrkouplösande faktorerna alltså verka på olikartadt sätt och resultera i kyrkoideal, som äro väsentligen skilda från hvarandra, får emellertid icke det inre sammanhang, som faktiskt råder mellan dem, förbises. Den sistnämnda faktorn visar sig representera den radikalare linjen, för hvilken apriori tanken på det objektiva gudsordet såsom kyrkans principerande moment omöjliggöres. Utblottning af Ordets kvalitet medför eo ipso att kyrkoprintipen måste förläggas till den rent mänskliga aktiviteten. Å andra sidan leder den från den subjektiva uppenbarelsen konstruerande samfundstanken till en viss förvanskning af Ordets kvalitet. Gudsordet kan där fattas såsom medel för människans verksamhet. Möjligen lägges den starkaste tonvikten just på att det måste vara det nödvändiga verksamhetsmedlet. Detta är icke alltid fallet — naturligtvis icke där tanken på en från Ordet skild, omedelbar inre upplysning gör Ordet såsom verksamhetsmedel öfverflödigt. Men äfven där det är fallet, förändras gudsordets kvalitet. Det strider nämligen mot dess väsen att vara medel i stället för att själf vara aktivitet. Det är också lätt att iakttaga, huru gudsordet med samfundsprincipens subjektiva orientering gärna antingen intellektualiseras — förtränges till att bli uppenbarad lära eller också kanske ännu hellre nomiseras, förtränges till att bli en för samfundslifvet gällande yttre lag. I båda fallen blir Ordet tjänligt att vara det



medel i människans händer, hvilket det förutsättes skola vara, men otjänligt att blifva den aktivitet, som det skulle vara.

Med denna inblick i de kyrkoupplösande faktorernas principiella art ha vi vunnit en bakgrund för bestämmandet af kyrkoidéns utveckling inom den senare protestantismen. Huru här den lutherska kyrkoidéns förut mer isolerade ställning brytes har redan påpekats. Dock söka vi i öfverensstämmelse med undersökningens hela plan att i hufvudsak se äfven denna utveckling från lutherdomens synpunkt. De stora historiska företeelser, som nu närmast påkalla uppmärksamhet, äro pietismen och rationalismen. Med dessa båda andliga strömningars framträngande och inflytande sammanfaller närmast kyrkokrisens första skede, hvarvid emellertid icke är sagdt, att pietismen och rationalismen såsom sådana skulle representera de kyrkoupplösande faktorerna, men däremot, att de kyrkoupplösande faktorerna här äro i verksamhet.

Man har sedan gammalt framhållit pietismens jämförelsevis ringa intresse för teoretiskt teologiskt arbete. I fråga om teologiens historiska grenar är detta en sanning med modifikation. Senare tiders forskningar ha med rätta pekat på pietismens stora betydelse, såväl för den kyrkohistoriska som för den bibliska vetenskapen.<sup>1</sup> Vida svagare har otvifvelaktigt intresset för den systematiska teologien varit. Och hvad särskildt kyrkoidéns begreppsmässiga bearbetande beträffar är detta bristande intresse frapperande, allra helst som pietismen i så hög grad tvingats att syssla med allehanda frågor, som på det närmaste sammanhånga med och äro beroende af kyrkoidéns utgestaltung. Icke desto mindre har pietismen den största betydelse just för kyrkoidéns utvecklingshistoria genom de i densamma verkamma om än icke alltid till medvetande komna samsundsidealerna.

Vi vända oss närmast till pietismens kyrkoteoretiska formuleringar. Hvad vi däri finna, visar nogsam, att pietismen icke utan vidare kan betraktas såsom en enhetlig företeelse, huru den sluter inom sig en mångfald af vidt skilda element. Går man till en sådan förgrundsfigur i den äldre pietismen som Spener, finner man här, huru ortodoxiens schema användes vid kyrkobegreppets bestämmande.<sup>2</sup> Kyrkan är dels en synlig, dels en osynlig kyrka. Synlig kyrka är die äusserliche Versammlung derjenigen Leute, die man sehen kann in einiger gemeinschaft des Gottesdienstes zusam-

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Stephan, Die Neuzeit, sid. 170.

<sup>2</sup> Spener, Einfältige Erklärung der christlichen Lehre, sid. 454 ff.

men kommen, und ist alsdann die wahre sichtbare Kirche, wo sie die wahre lehre Christi führet. Den osynliga kyrkan åter, welche eigentlich die wahre Kirche ist, och åt hvilken de gudomliga löftena äro gifna, består af de sant troende kristna.<sup>1</sup> Här liksom hos Speners efterföljare göres distinktionen från synpunkten af människans trostillstånd.<sup>2</sup> Spener själf vill härmed icke utblotta *ecclesia visibilis* på religiöst värde. Genom direkta anknytningar till Luthers och till den äldre lutherdomens ord om ordets och sakramentens betydelse vill han skydda sig häremot.<sup>3</sup> Tvärtom är det hans innersta syfte att fördjupa det religiösa lifvet inom *ecclesia visibilis*. Detta syfte tjänar hans reformförslag i *Pia Desideria*.<sup>4</sup> Af denna anledning skall det andliga prästadömet återupplifvas;<sup>5</sup> härtill skall upprättandet af *ecclesiolae* in *ecclesia* medverka, äfven om man icke genom dem kunde hoppas på en förnyelse af kyrkan i dess helhet. Oklar är dock alltifrån början dessa *ecclesiolae*s ställning till kyrkobegreppet. De skola ock representera ett synliggörande af den osynliga kyrkan, betydande ett dennas framträdande i påtaglig och i det yttre gripbar gestalt i motsats till »den stora hopen».<sup>6</sup> Bekant är, huru denna motsättning i det följande gärna utvecklar sig till att bli en motsättning till *ecclesia visibilis*.<sup>7</sup> Den såsom Spener säger egentliga sanna, osynliga kyrkan iakttages på medlemmarnas heliga vandel, nattvardsgemenskap och den strängt utöfvade kyrkotukten. För den radikala pietismen t. ex. Arnold, Dippel blir *ecclesia visibilis* ett Babel, och *ecclesiolae* i betydelse af på gemensam erfarenhet grundade sammanlutningar representera ensamma den kristna samfundsidén; samtidigt undanskjutes i afgjord motsats till den äldre pietismen Ordets och sakramentens betydelse: den samfundsskapande erfarenheten grundar

<sup>1</sup> Spener, a. a., sid. 458.

<sup>2</sup> En förutsättning till en annorlunda orienterad distinktion synes dock Spener kunna ha haft i sin en gång gifna allmänna definition af kyrkan: die gemeine derjenigen, an welchen der Geist arbeitet, sie durchs wort und Sacramenten zu heiligen, a. a., sid. 454.

<sup>3</sup> Spener, a. a., sid. 455: kyrkans helighet beror på Ordet och sakramenten, jmf *Pia desideria* (1680), sid. 3, 83 f.; jmf ock Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, sid. 104.

<sup>4</sup> *Pia desideria*, sid. 69—162.

<sup>5</sup> *Pia desideria*, sid. 107 ff.

<sup>6</sup> *Pia desideria*, sid. 46.

<sup>7</sup> Die *Geschichte des Pietismus* stellt ein überreiches Material zur Verfügung, dass das Beispiel seines Begründers nicht im Stande gewesen ist unter seinen Anhängern den kirchlichen Sinn soweit zu stärken, dass er das Übergewicht behielt über Regungen, die wenigstens in ihrer Konsequenz antikirchlichen Charakter trugen; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, tredje uppl. (cit. R. E.), XV, sid. 779, art. Pietismus.

sig på den omedelbara inre upplysningen.<sup>1</sup> Sammanhanget med den äldre ståndpunkten visar sig från samfundsbegreppets synpunkt närmast däri, att de enskilda individerna bilda samfundsidéns utgångspunkt; djupast sedt ligger detta sammanhang i frälsningsvishetens grundande på den subjektiva upplevelsen, vare sig på den skarpt fixerade omvändelsen — enligt Frankes typ — eller på den fortgående analysen af det egna själstillståndet. För pietismens samfundsbegrepp i dess sista skede kan Spangenberg's framställning af die Gemeinde Jesu<sup>2</sup> sägas vara i viss mån typisk. Die Gemeinde Christi=die Kirche= das Reich Christi betyder alla de, som dem Evangelio gehorsam werden und an Jesum Christum glauben. Samfundsidealet tecknas med ledning af de äldsta bibliska församlingarna. I stället för dessa Jesu församlingar komma sedan christliche Religionsversammlungen. Es ist aber ein grosser Unterschied zwischen lebendigen Gemeinden Jesu und zwischen christlichen Religionen.<sup>3</sup> Dessa Religionsversammlungen bilda kristenheten i betydelse af der ganze Haufe aller derer, die nach dem Namen Christi genannt sind.<sup>4</sup> För dem, som i denna stora hop äro delaktiga af Anden och utgöra Kristi kropp, är uppgiften, näst det att förblifva i Jesu lära, sich umsehen, ob sie nicht jemand finden können, der ihrer Sinne ist und den Heiland auch wie sie, lieb hat. Hilft ihnen Gott zu einem Gefährten auf dem Wege des Lebens, so danken sie Ihn von Herzen dafür und freuen sich, dass sie jemand haben, mit dem sie in Gemeinschaft ihren Lauf fortsetzen können. Om sådana Verbindungen talar bibelordet: hvar två eller tre äro församlade i mitt namn, där är jag midt ibland dem, ett ord, som för pietismens kyrkoidé har samma dominerande ställning som det att Guds ord icke skall återvända utan frukt har för Luther. Wem sich in einer oder der andern christlichen Religion eine Anzahl Leute finden sollte, denen es ein rechter Ernst wäre, den ersten Gemeinden Jesu in allen Stücken so viel wie möglich ähnlich zu werden, und die sich zu dem Zweck mit einander verbänden; so würde das allerdings eine Erscheinung im Reiche unsers Herrn sein, darüber man sich zu freuen hätte. För denna församling är de bibliska församlingarnas yttre gestaltning normativ: was in der heiligen Schrift von den ersten Gemeinden geschrieben ist, das ist uns ja noch immer zur Lehre geschrieben.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Jmfr Ritschl, a. a., sid. 326, 361 f.; Linderholm, Sven Rosén, sid. 39 ff.

<sup>2</sup> Spangenberg, *Idea fidei fratrum*, sid. 484 ff.

<sup>3</sup> Spangenberg, a. a., sid. 525.

<sup>4</sup> Spangenberg, a. a., sid. 535.

<sup>5</sup> Spangenberg, a. a., sid. 537—539.

Dessa genom de enskilda frommas sammanslutning bildade och efter bibliskt mönster ordnade församlingar ha alltså den betydelsen, att de synliggöra det som verkligen är Kristi kyrka. De representera den osynliga kyrkan, medan den synliga kyrkan<sup>1</sup> åter representeras af »die Religionsversammlung», från hvilka de förstnämnda äro vidt skilda.

Det är af det föregående tydligt, huru tanken på det kristna samfundets individualistiska grundläggning, tanken på samfundet såsom kommande tillstånd och bestående i det likartade fromhetslifvets sammanslutning gör sig gällande i och utöfvar ett mer eller mindre behärskande inflytande på det pietistiska samfundsidealet. I motsats till den lutherska idéen om kyrkan såsom moder fattas, där denna tankegång får göra sig gällande, i stället de enskilda troende såsom kyrkans moder. Till klarläggande af denna tankelinjes dogmhistoriska sammanhang har Troeltsch lämnat högst värdefulla bidrag i sin framställning af protestantismens utvecklingshistoria. Frågan kan här blott beröras. Gifvetvis går vår tanke i första hand till de vid reformationen klafbundna s. k. svärmeandarna och de därmed besläktade oppositionella rörelserna. Troeltsch påvisar, huru de här fånglade makterna så småningom åter bryta sig ut och skaffa sig möjlighet till fri verksamhet. I den reformerta samfundsidén bereda de sig väg framåt. Independentismen och hvad därmed sammanhänger betyder dessa idéers segrande inträngande på reformert mark. Här ha de segrat, weil hier die Ideen der persöhnlichen Erwählung und der heiligen Gemeinde in dem der Täuferthum so streng verschlossenen System doch eine Spalte aufgeschlossen hatten. Segern här är emellertid blott segerns begynnelse. De här lösgjorda makterna ha indirekt mit den Ideen Lockes und Wolffs und direkt mit denen des Pietismus bald auch das ganze Lutherthum überflutet.<sup>2</sup> I de sist anförda orden antydes ännu en kyrkoidén omgestaltande tanke-linje, som visserligen står i beroendeförhållande till den independentistiska linjen, men som dock är af annan art: hvad vi kunna kalla den sekulariserade individualismen, m. a. o. den s. k. naturrättsliga samfundsteorien. Denna linje är emellertid icke blott att fatta såsom en parallellinje till pietismen, den är också en i denna mer eller mindre verksam maktfaktor. De socialfilosofiska teorier, som göra sig gällande i fråga om statsidén — Grotius, Locke, Hobbes, Pufendorf, Thomasius — och som i staten finna en på grund af ömsesidigt för-

<sup>1</sup> Själfva dessa termer finnas, såsom Seeberg, a. a., sid. 184 påpekar, dock icke hos Spangenberg.

<sup>2</sup> Troeltsch, a. a., sid. 595, 628, 672—687.

drag tillvägabragt förening, bryta också väg för kyrkoidéns subjektivistiska grundläggning, för tanken på kyrkan såsom ett religions-sällskap, åtskild från andra föreningar genom det speciella ändamål, som skiljer denna förening från andra.<sup>1</sup> För pietismen vinner denna tankegång inflytande såväl med hänsyn till den yttre s. k. kyrkan — religionsförsamlingarna, såsom Spangenberg säger — som också för bildandet af de Verbindungen, hvilka — för att åter begagna samma författares ord — äro att fatta såsom eine Erscheinung im Reiche unsers Herrn. Emellertid måste det framhållas, att denna »naturrättsliga» linje för pietismen i stort sedt utgör en i det allmänna tänkesättet liggande mera omedvetet verkande förutsättning. Full betydelse vinner den först, när, såsom för rationalismen, den naturrättsliga argumentationen kan bygga på idén om den naturliga religionen. För pietismen åter är det väsentligen en rent religiös fordran, att den osynliga kyrkans synliggörande grundas på den i den religiösa erfarenheten gifna driften till sammanslutning.

Gäller det här för oss framför allt att söka vinna en öfverblick öfver pietismens betydelse för den protestantiska och speciellt den lutherska kyrkoidéns historia, så skulle det emellertid lämna en fullständigt skef och missvisande bild, om vi stannade vid att blott konstatera förefintligheten af den nu omnämnda från de enskilda individerna konstruerande tankegången. Vore det nu sagda allt, som här borde sägas, så vore pietismen såsom sådan att betrakta såsom en kyrkoupplösande faktor. Detta är dock icke fallet. Frågan är mycket mer komplicerad än så. Pietismen är ju något vida mer och helt annat än blott en fortsättning af den från svärmarrörelserna öfver independentismen och likartade företeelser inom den reformerta världen löpande linjen.<sup>2</sup> Den har icke endast en negativ kyrkoupplösande, utan också en positiv betydelse för den lutherska kyrkoidéns utveckling. Och den senare kan till en början allmänt formuleras så, att pietismen lösgjort i den lutherska kyrkoidén förefintliga element, hvilka äro af den art, att de måste befria denna kyrkoidé från vändningen till att mekaniseras och uppgå i institutionalism. Detta

<sup>1</sup> Jmfr Troeltsch, a. a., sid. 626 samt Rieker, Die rechtliche Stellung sid. 226—248. När Rieker säger (sid. 244), att detta naturrättsliga kyrkobegrepp hugger af sammanhanget mellan den synliga och den osynliga kyrkan, då den senare blir blott och bart en empirisk storhet, hvilken blott har namnet gemensamt med den förra, så är detta visserligen riktigt; men det bör dock observeras, att just denna naturrättsliga teori också har betydelse för pietismens synliggörande af den osynliga kyrkan, för de yttre föreningarna af die frommen lieben Leute.

<sup>2</sup> Jmfr Stephan, a. a., sid. 29 och i synnerhet sid. 47 f.



leder öfver till frågan om det pietistiska kyrkoidealets förhållande till ortodoxiens. Saken är delvis redan berörd på tal om den utgående ortodoxien och de här i rikt mått förefintliga pietistiska elementens sammanhang med den äldre ortodoxien. Otvifvelaktigt är, att ortodoxien såväl positivt som negativt förberedt det pietistiska samfundsidealet. Positivt först genom ortodoxiens från det subjektiva utgående distinktion mellan den synliga och den osynliga kyrkan. Den osynliga kyrkan var de troendes samfund, den synliga blott *coetus vocatorum*. Härifrån ligger dock icke blott en undervärdering af den synliga kyrkan nära till hands, utan också sträfvandet att låta den osynliga kyrkan bli kött och blod i pietismens *ecclesiolae* såsom uttryck för den osynliga, »i egentlig mening sanna» kyrkan. Men också vidare därigenom att den Ordets aktivitet, som man syftat att urgera, icke begreppsmässigt klarställt och visserligen icke heller till fullo kunnat upprätthållas på grund nämligen af den intellektualisering, som Ordet undergått. Därmed förberedes den pietistiska subjektiva orienteringen, för hvilken det är en gifven sak, att Ordet måste vara medel i de fromma människornas samfundsbildande och samfundsuppehållande verksamhet. Pietismens positiva betydelse för kyrkoidéns utveckling ligger icke i denna sida af dess ställning till ortodoxien. Den sammanhänger i stället med ortodoxiens negativa förberedelse.

Trots all ortodoxiens erkännansvärda omvårdnad om de lutherska grundtankarna, har den lutherska kyrkoidén dock ingalunda lyckats utveckla sin inre rikedom i det ortodoxien behärskande kyrkoidealet. Också detta, som djupast beror på Ordets intellektualisering, hänger samman med klyftan mellan *ecclesia visibilis* och *invisibilis*. Tanken på kyrkan såsom trosgemenskap får härigenom ej utöfva sitt normerande inflytande på utgestaltningen af *ecclesia visibilis*. Denna blir så primärt en lärogemenskap, inom hvilken *pura doctrina* såsom den apriori faststående yttre auktoriteten för spiran. Kyrkoidén mekaniseras, tonvikten lägges ensidigt på det yttre institutionella momentet såsom det allt behärskande; faran för kyrkoidéns uppgående i institutionalism med allt hvad häraf följer: utvärtesväsen och uppgående i blotta former, ligger nära till hands och var ofta nog vida mer än blott en fara. Samtidigt medför det yttre samfundsväsendet genom den med gudomlig myndighet framträdande och härskande *doctrina* ett förtryckande och i längden olidligt tvång för de enskilda; och därtill kommer att kyrkogemenskapen mer eller mindre uppenbart sönderfaller i tvenne hälfter, en aktiv och en passiv — den aktiva sammanfallande med läroämbetets makt

och myndighet. Från alla dessa synpunkter betyder den ortodoxa kyrkoidén ett kringskärande och ett insnörande af det aktiva lefvande gudsordets förmåga att göra sig gällande såsom kyrkans skapande och lifgivande faktor. Från alla dessa synpunkter betyder också pietismens reaktion mot detta kyrkoideal icke blott något negativt, utan också ett frigörande af i den ursprungliga lutherska kyrkoidén inneslutna element. Kyrkans karaktär af att vara trosgemenskap häfdas ej blott såsom en öfver det yttre samfundslifvet höjd idé, utan — dit syftar man åtminstone — i dess normerande betydelse för detsamma. Bakom pietismens ecclesiolae-idé med dess kraf på allvar och innerlighet i gemenskapen ligger dock — denna må sedan vara behäftad med hvilka brister som helst — den äkta lutherska tanken, att kyrkan just såsom trosgemenskap icke kan eller får vara en från det yttre kristna samfundslifvet skild idé. Mot hvarje kyrkoidéns mekanisering och uppgående i institutionalism reser pietismen ett aldrig slappnande motstånd alltifrån Speners opposition mot ett utvärtas väsende, som bygger på i riktning mot opus operatum gående föreställningar.<sup>1</sup> Kristendomen måste alltid vara en personlighetslifvets sak, hvar detta ej är fallet, finnes icke någon kristendom; bejakandet af doctrina äger intet själfständigt värde utom eller bredvid »lifvet». Till förmån för individernas själfständighet och frihet samt mot kyrkolifvets söndersplittring i en aktiv och en passiv hälft reser pietismen slutligen det allmänna prästadörets tanke; den tankegång hos Luther, enligt hvilken de kristnas inbördes samtal och broderliga tröstande ord står såsom en paralellföreteelse till Ordet och sakramenten, vinner nytt lif. Med allt detta har pietismen lösgjort en oerhörd fond af kristlig aktivitet och frambragt en rik och liflig verksamhet såväl inom kristenheten som för utvidgandet af densammas gränser.<sup>2</sup> För den lutherska kyrkoidén innebära de nämnda pietistiska tankelinjerna ingenting mindre än ett afgörande öfvervinnande af möjligheten för att denna kyrkoidé skulle kunna stagnera i institutionalism. Pietismen bringar till medvetenhet sådana element inom den lutherska kyrkoidén, som omöjliggöra herraväldet af i denna riktning gående tankar, den gör en positiv insats, som öfvervinner hinder för den lutherska kyrkoidéns utveckling till större motsvarighet mot sitt eget innersta. Och dock betyder pietismen trots allt detta icke såsom sådan någon fördjupning af den lutherska kyrkoidén, den leder i stället densamma in i en kritisk tillvaro. Pietismen bär ett dubbelansikte. Hvad som

<sup>1</sup> Spener, *Pia desideria*, sid. 52.

<sup>2</sup> Jmfr t. ex. Stephan, sid. 47 f.

från en synpunkt är en vinst och ett lösgörande af äkta lutherska element blir från en annan sida blott en förlust och införande af främmande element. Detta därför att den hos Luther allt behärskande tanken på evangeliet såsom kyrkoprintipen saknas eller är till sin verkliga betydelse oförstådd, under det att man däremot i själfva verket medvetet eller omedvetet bygger samfundsidén på den individuella erfarenheten. I samma mån som detta är fallet bli de enskilda tankarna, om de än i första hand kunna synas identiska med de ursprungliga lutherska, dock något helt annat än dessa, därför att de hvila på annan grundval. Att så är kan illustreras på snart sagdt hvarje punkt i pietismens tankevärld. Det framhölls nyss, att till grund för ecclesiolae-idén låg en äkta luthersk tanke. Äfven själfva ecclesiolae-formen behöfver icke strida mot den lutherska kyrkoidén, utan kan tvärtom stå i bästa samklang med denna. Men med pietismens subjektiva orientering af samfundsprincipen kommer denna ecclesiolae-idé att betyda ett genom sammanslutning på grund af individernas gemensamma religiösa erfarenhet åvägabragt synliggörande af den osynliga kyrkan. Den principiella skillnaden i förhållande till den lutherska ståndpunkten ger sig tillkänna såväl däri, att kyrkan, där denna tanke gör sig gällande, måste upphöra att vara trosföremål — personernas delaktighet i den osynliga kyrkan blir föremål för yttre bedömande — som däri att en religiös utblottning af begreppet ecclesia visibilis blir följden. Uppenbarligen är tanken på denna ecclesiolaes motsättning till det yttre historiska kyrkosamfundet framfödd af pietismens egen ande, icke blott framtvindad af en mekaniserad kyrkoidés motstånd. Ecclesia visibilis fattas såsom blott och bart den yttre institutionen. I stället för öfvervärdering af kyrkoidéns institutionella moment träder en undervärdering, ja, detta mister i grund och botten konsekvent all betydelse och betraktas blott såsom ett utvärtas väsende, en i förhållande till kyrkan fullkomligt sekundär företeelse, som med den synliggjorda osynliga kyrkan blott har namnet gemensamt. En intressant och instruktiv detalj är i sammanhang härmed pietismens ställning till de i Augustana VIII häfdade, af pietismen flitigt debatterade tankarna om ämbetet och Ordets kraft. Af den medvetna pietismen fränkändes Augustanas åskådning allt värde. Äfven här betyder pietismens opposition ett den lutherska kyrkoidéns frigörande från institutionalism och mekanisering. Ty uppenbarligen måste något dylikt bli följden, så snart Ordet intellektualiserats och identifierats med doctrina. Men pietismens subjektiva orientering åter medför, att vissheten om Ordets kraft måste göras beroende af bedömandet af de enskilde ämbetsinnehafvarnes troslif.

Pietismen ter sig utifrån kyrkoidéns synpunkt såsom en *complexio oppositorum*. Här verka makter ägnade att utveckla, rena och fördjupa kyrkoidén, men jämsides med allt detta eller rättare sagt midt i allt detta löper den kyrkouplösande hufvudfaktor, som vi i det föregående funnit den ifrån den subjektiva erfarenheten konstruerande tanken utgöra. Intet under att motsatserna bryta sig mot hvarandra! Å ena sidan lösgöres en oerhörd fond kristen aktivitet, — världsomsprännande och djupt inträngande aktivitet — å andra sidan förtränges uppgiften, ställas ödesdigert hela lifsområden utanför denna aktivitet samt insås frön till en alltjämt fortgående splittring af det kyrkliga gemensamhetslifvet. Å ena sidan individernas frigörelse från trycket af det blott institutionella och den yttre auktoriteten — å andra sidan nytt tryck i dubbelt hänseende därigenom att bibelordet fattas såsom en yttre lag för det kristna samfundslifvet, och därigenom att dömandet af andras troslif står såsom något oundvikligt. Å ena sidan en livvets omedelbara visshet om kyrkans tillvaro — å andra sidan en principiell ovisshet, i det att vissheten göres beroende af analysen af eget och andras troslif. I allt är det tydligt, att den äldre lugna perioden, under hvilken kyrkoidén left s. a. s. i orubbadt bo, aflöstes af en kristid, i hvilken kyrkoidén blir oviss om sin egen art och betydelse, och hvilken antingen måste leda till dess upplösning och förintelse eller också till dess förnyelse i renad och fördjupad gestalt.

För den rationalistiska tanken är den subjektiva utgångspunkten vid konstruktionen af kyrkobegreppet en själfklar förutsättning; den har tagits i arf från pietismen och har förstärkts genom det direkta inflytandet af den s. k. naturrättsliga samfundsuppfattningen. Det är en gifven sak, att kyrkan är till såsom en summa eller en sammanslutning af enskilda individer. Sätillvida kan rationalismens kyrkoidé betraktas såsom en fortsättning af pietismens. Emellertid är den icke blott en fortsättning af denna, den undergår därjämte en djupt ingripande förvandling, hvilken har sin egentliga grund i inflytande från hvad vi betecknat såsom den andra kyrkouplösande hufvudfaktorn: depotenseringen af Ordets gudsordskvalitet.<sup>1</sup> Hvar en sådan depotensering inträder, där blir det äfven från Ordets egen synpunkt omöjligt, att detta skulle kunna häfdas såsom den kyrkan skapande och uppehållande aktiviteten; konstruktionen från de enskilda individerna blir nu icke beroende af en bristande inblick i hvad som faktiskt är kyrkoskapande aktivitet, utan blir principiellt nöd-

<sup>1</sup> Det sammanhang, som härvid kan råda mellan rationalismen och den radikala pietismen, har ofta påpekats; jmf t. ex. Stephan, a. a., sid. 58.

vändiggjord däraf, att det icke längre finnes något gudsord så beskaffadt, att det verkligen kan vara samfundsskapande aktivitet.

Rationalismens teologiska bestämningar af kyrkobegreppet ansluta sig i allmänhet formellt till det sedan ortodoxien gängse schemat: den osynliga och den synliga kyrkan. Båda dessa begrepp undergå emellertid en väsentlig förvandling såväl i förhållande till ortodoxien som till pietismen. Medan för ortodoxien den osynliga kyrkan blott var till i och genom den synliga och medan pietismens intresse koncentrerar sig kring synliggörandet af själfva denna osynliga kyrka i sammanslutningen af de sant troende kristna, blir för rationalismen *ecclesia invisibilis* en abstrakt öfver historien höjd, till sitt innersta väsen ohistorisk idé. Den osynliga kyrkan, för hvilken såsom parallellbegrepp oftast står Guds rike, blir nämligen idén om totaliteten af de inom alla religioner och religionssamfund, kristna och icke kristna, existerande, sanningen inseende och ett dygdigt lif lefvande människorna. Så säger t. ex. Töllner såsom en typisk representant för den äldre rationalismen, att också hedningarna höra med till den osynliga kyrkan, då Gud öfverallt belönar sedligheten.<sup>1</sup> Detta betyder att kyrkoidén lösgöres från sammanhanget med och beroendet af den kristna uppenbarelsekontinuiteten och blir en rationell idé. Kants i öfrigt genomgripande tillintetgörande af den äldre rationalismens själfklara allmänna religiösa idéer gör häri ingen skillnad. Tvärtom blir hos honom detta den osynliga kyrkans lösgörande från den historiska uppenbarelsekontinuiteten principiellt motiveradt. Den osynliga kyrkan är enligt honom eine *bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung*.<sup>2</sup> Denna idé's allmängiltighet beror på, att den är grundad i förnuftstron;<sup>3</sup> skulle kyrkoidén däremot grundas på särskild uppenbarelsetro, ginge denna allmängiltighet förlorad, då en sådan uppenbarelsetro als *historisch nimmermehr vom Jedermann gefordert werden kann*.<sup>4</sup> Just därför att den osynliga kyrkan är grundad i förnuftstron, måste den åter vara blott en idé,<sup>5</sup> under det att däremot hvarje synlig kyrkas konstitu-

<sup>1</sup> Jmfr Seeberg, a. a., sid. 194.

<sup>2</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (i Universal-Bibliothek), sid. 105.

<sup>3</sup> Kant, a. a., sid. 107, 109.

<sup>4</sup> Kant, a. a., sid. 114, jmfr 122: *der historische Glaube enthält zugleich das Bewusstsein seiner Zufälligkeit*.

<sup>5</sup> Kant, a. a., sid. 163: *Die reine Vernunftsreligion verstattet nur die bloße Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren)*.



tion alltid utgår von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben.<sup>1</sup>

Seeberg anser sig kunna fastställa, att den äldre rationalismen helt och hållet riktat sin uppmärksamhet på den med Guds rike identifierade osynliga kyrkan.<sup>2</sup> Detta är emellertid icke riktigt. Tvärtom måste man säga, att de rationalistiska teologernas bestämningar om kyrkan faktiskt rent af öfvervägande röra just *ecclesia visibilis*. I hvarje fall är deras uppmärksamhet i minst lika hög grad riktad på den synliga kyrkan som pietismens. Detta senare är också väl förklarligt ur den omständigheten, att pietismens hufvudintresse riktade sig på synliggörandet af den osynliga kyrkan — och ett synliggörande, som alls icke sammanföll med *ecclesia visibilis*, utan som i stället blott alltför lätt trädde i motsatsförhållande till denna — medan däremot den osynliga kyrkan för rationalismen intet annat är än en abstrakt idé, som just därför svårigen kan infånga allt för kyrkan tillgängligt intresse, äfven om detta skulle vara relativt begränsadt. En helt annan sak är, att *ecclesia visibilis* af rationalismen utblottats på religiöst värde. Detta härrör af andra orsaker än bristande uppmärksamhet. I fråga om bestämmandet af *ecclesia visibilis* härskar jämförelsevis stor enstämmighet. Den förut citerade Töllner finner den synliga kyrkan vara die Gesellschaft derer, welche die nähere Offenbarung zum Grund ihres Lehresbegriffes und Gottesdienstes annehmen eller die mit einander übereinkommen Wort und Sakrament zu brauchen und durch den Gebrauch dieser Dinge ihre Heiligkeit und Seligkeit zu besorgen.<sup>3</sup> En annan typisk representant, Döderlein, bestämmer kyrkan såsom die gesamte Menge derer, die sich zu Christo bekennen oder die von ihm gestiftete Religion annehmen.<sup>4</sup> Medlemskapet i denna kyrka beror på antagandet af den kristliga läran, samt offentlig bekännelse till den, något som sker såväl muntligen som genom deltagande i dop och nattvard. Ur denna synpunkt kan Döderlein säga: wo also die Religion Jesu verkündigt und angenommen wird, und die christlichen Sacramenten verwaltet werden, da ist auch die Kirche Christi.<sup>5</sup> Skillnaden från den lutherska tankegången är uppenbarligen

<sup>1</sup> Kant, a. a., sid. 107; allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

<sup>2</sup> Seeberg, a. a., sid. 196; jmf. sid. 200.

<sup>3</sup> Citeradt hos Seeberg, a. a., sid. 195.

<sup>4</sup> Döderlein, Christliche Religionslehre XII, sid. 681; jmf. härmed från senare tid Wegscheider: *ecclesiae notio historica nostris temporibus sic definiri videtur, ut appelletur societas quaevis singularis hominum, qui religionem Christianam secundum certam quandam formulam publice profitentur.*

<sup>5</sup> Döderlein, a. a., sid. 682.

vida mer djupgående än den jämförelsevis lindriga, men för öfrigt karakteristiska, omformuleringen vid första påseende synes gifva vid handen: här är icke fråga om något trosomdöme, blott om ett rent empiriskt konstaterande af de enskildes bekännelse till läran och bruk af sakramenten. Hvad Döderlein här definierat är enligt honom kyrkan öfver hufvud taget; han vill för sin del icke tala om någon ecclesia invisibilis bredvid den så bestämda kyrkan.<sup>1</sup> Detta betyder emellertid icke något insläende på lutherska tankebanor till öfvervinnande af dualismen mellan den synliga och den osynliga kyrkan och till djupare värdering af kyrkobegreppets historiska bundenhet; det betyder i stället, att kyrkan till sin idé till den grad förlorat kontakten med det historiska kyrkosamfundet, att denna idé här rentaf kan upphöra att existera för medvetandet: uppgiften för bestämmandet af kyrkobegreppet fattas blott såsom en beskrifning af det gemensamma för de människor, som tillhöra det yttre kyrkosamfundet.

Med det begrepp om den osynliga kyrkan, som eljest är det förhärskande inom rationalismen, är det emellertid omöjligt att finna något principiellt nödvändigt samband mellan denna och den synliga; motiveringen till denna senares tillvaro kan tänkas djupare eller ytligare — det inre sambandet löses och brister ovillkorligen i samma mån som idén om den osynliga kyrkan lösgöres från beroendet af den historiska uppenbarelsekontinuiteten. Hvilken betydelse än den synliga kyrkan kan tillmätas för främjandet af den osynliga kyrkans mål, vare sig nu detta tänkes bestå i lycksalighet, dygd eller den rena, autonoma moralen, kommer denna betydelse alltid att vara af sekundär art. Kyrkan faller isär i två artsbildade storheter: å ena sidan en öfver allt historiskt samfundsväsen höjd rationell idé samt å den andra en yttre mänsklig organisation,<sup>2</sup> en kultsammanslutning, ett religionssällskap, som intet annat är än blott och bart en empirisk företeelse. Den centrala lutherska tanken om kyrkan såsom trosföremål går förlorad. Den osynliga kyrkan är intet trosföremål, ingen trostanke, utan en rationell idé. Den synliga kyrkan är intet annat än den synliga mänskliga kultorganisationen, på intet vis något trosföremål. Det är därför ett fullkomligt exakt uttryck för den rationalistiska tankegången, när G. J. L. Reuss i ett bihang till den kristliga religionsläran ohne weit-

<sup>1</sup> Ammon polemiserar mot den osynliga kyrkans begrepp med åberopande af Melancton; von Ammon, Fortbildung des Christenthums, bd 4, sid. 298 f.

<sup>2</sup> Äfven om den synliga kyrkan bestämes såsom den af Jesus grundade religionsanstalten, förändras dock icke härigenom dess karaktär af att vara en blott mänsklig organisation, något som visar att förändringen i kyrkoidén icke utan vidare sammanfaller med själfva anstaltsidéns kvarlevande eller upphäfvande (jmf ofvan sid. 30 och 34).

läufige Auseinandersetzungen der Lehre von der Kirche konstaterar, att ein besonderer christlicher Glaubensartikel lika litet kan utbildas ur denna lära som ur läran om sakramenten.<sup>1</sup> Det som utgjorde den lutherska kyrkoidéns styrka har här gått totalt förloradt: den begreppets enhetlighet, som på en gång bevarar kyrkans kvalitet af trosföremål och dess historiska samfundsbundenhet. Idén har lösgjorts från det historiska samfundslifvet och detta har mistat den verklighetsgrundade idealitet, som tron ger åt detsamma.

Den verkliga orsaken såväl till denna kyrkoidéns rationalisering och förvandling till en abstrakt idé som därtill, att ecclesia visibilis undergår en utblottningsprocess med hänsyn till religiöst värde, i det att den uppgår i att vara en allmän bildnings-, uppfostrings- och kultanstalt,<sup>2</sup> är ingenting annat än den depotensering af uppenbarelsbegreppet som äger rum. Den gör det nödvändigt, att kyrkoidén rationaliseras på samma gång som den förvandlar begreppet ecclesia visibilis. Ecclesia visibilis bibehåller visserligen, såsom t. ex. kan ses ur Töllners och Döderleins ofvan refererade framställningar, sin förbindelse med nådemedlen; icke något nådemedlens borteliminering förorsakar förvandlingen, utan den förvandling, som nådemedelsbegreppet själf undergår,<sup>3</sup> såtillvida som gudsordet förvandlas till och uppgår i att vara en med de ursprungliga i människonaturen nedlagda förnuftiga idéerna öfverensstämmande lära och därigenom i själfva verket göres oberoende af den historiska uppenbarelskontinuiteten.

För att förstå den rationalistiska kyrkoidéns ställning i och betydelse för den protestantiska kyrkoidéns utvecklingshistoria är det — liksom i fråga om pietismen — nödvändigt att se densamma mot den äldre åskådningen och närmast mot ortodoxien såsom bakgrund. Särskildt gäller detta med hänsyn till den depotensering af nådemedelsbegreppet, som vi funnit utgöra en i rationalismen verksam och densamma karakteriserande kyrkodesruktiv faktor. Rationalismens angrepp är mot ortodoxiens utgestaltning af kyrkoidén radikalare än pietismens, därför att till grund för detsamma ligger icke blott alltjämt den individualistiska utgångspunkten utan också ett underminerande

<sup>1</sup> G. J. L. Reuss, System der reinen populärpraktischen christlichen Religionslehre I, sid. 369.

<sup>2</sup> I sammanhang härmed har äfven rationalismens kyrkoidé — särdeles i jämförelse med pietismen, men äfven öfverhufvud — förtjänstfullt lösgjort en rik fond kristlig aktivitet; dock har detta till stor del måst ske på det kyrkliga själfmedvetandets bekostnad.

<sup>3</sup> Därför är det hvarken tillräckligt eller fullt korrekt, att, såsom Seeberg gör, låta kyrkoidéns förvandling i rationalismen bero därpå, att kyrkan isoleras från nådemedlen.

och upplösande af just den apriori faststående uppenbarelseauktoritet genom hvilken den ortodoxa kyrkoidén framstått och verkat. Hvad som för ortodoxien stått som ett oomtvistligt och oförnekligt faktum: den fixerade gudomliga läroauktoriteten står icke längre fast. Förvandlingen har skett genom den historiska kritikens framträdande och begynnande verkningar. Ingen faktor har så som denna omgestaltat de protestantiska tankarnas livsvillkor, ingen har i samma grad verkat såsom skiljemur mellan äldre och yngre protestantism. För den äldre protestantismen äro bibelböckerna den bokstafligt inspirerade gudomliga läran. Scriptura sacra såsom sådan är den gudomliga auktoriteten, representerande den afslutade och fixerade uppenbarelsen. Den står isolerad från all öfrig mänsklighetshistoria såsom ett från denna fullkomligt afskildt område, såsom en i mänsklighetens lif s. a. s. nedsänkt transcendent storhet. Genom den historiska kritiken spränges med nödvändighet isoleringen, och samtidigt faller också ovillkorligen hvarje identifiering af bibeln såsom sådan med den öfver all mänsklig osäkerhet höjda gudomliga auktoriteten. Den gamla uppenbarelseuppfattningens byggnad raseras för att aldrig mer kunna resas upp i sin forna gestalt. I denna nya situation befinner sig rationalismen, den bildar en dold eller uppenbar, medveten eller icke alltid till full medvetenhet kommen förutsättning för det rationalistiska tänkandet. Där denna förutsättning icke kommit till medvetande är det själfklart, att den rationalistiska teologien stannar vid oklara kompromisser med den äldre uppfattningen. Emellertid är det utifrån den skarpa motsatsen mellan å ena sidan verbalinspirationen och å den andra historisk-kritisk forskning förklarligt nog, att det egentliga för rationalismen karakteristiska försöket till lösning af det genom den historiska kritiken skapade problemet blir ett: bort med förbindelsen emellan uppenbarelse och historia, att rationalismen trodde sig vara tvungen att i historien finna något blott »tillfälligt», oförmöget att utgöra den orubbliga grundval, på hvilken »religionens eviga och allmängiltiga sanningar» kunde hvila trygga. I stället för den forna identifieringen af uppenbarelsen med ett visst — från det öfriga verklighetslifvet fullkomligt afskildt — stycke historia, träder ett radikalt afskärande af hvarje verkligt samband mellan uppenbarelse och historia, i det att uppenbarelsen af den konsekventa rationalismen fattas såsom i människonaturen nedlagda eviga och allmängiltiga idéer. Kristendomens uppenbarelsehistoria beror på dess »läras» öfverensstämmelse med dessa idéer; just därigenom att denna lära låter sig lösgöras från det historiska sammanhang, i hvilket den framträder, kan dess allmängiltiga och absoluta



auktoritet häfdas.<sup>1</sup> Detta eliminerande af det historiska, denna negation af uppenbarelsbegreppets historiska bundenhet låg också för rationalismen så mycket närmare till hands och lät sig så mycket lättare framföras såsom lösensord i den nya situationen som rationalismen hade den intellektualiserande uppfattningen af uppenbarelsen gemensam med ortodoxien; just detta att uppenbarelsen sågs från lärans synpunkt bidrog till att möjliggöra uppenbarelsens frigörande från det historiska. Rationalismen står härmed på en gång i beroendeförhållande och i det skarpaste motsatsförhållande till ortodoxien. I detta sammanhang — den genom den historiska kritiken skapade nya situationen — ha vi att se rationalismens för kyrkoidén destruktiva depotensering af Ordet, enligt hvilken det som förut varit nådemedel intet annat blir än mänskliga kulhandlingar;<sup>2</sup> idén om ett historiskt-öfverhistoriskt i det mänskliga lifvet verksamt gudsord har gått förlorad.

I och med rationalismen har uppfattningen af Bibeln såsom identisk med uppenbarelsen och såsom sådan representerande den gudomliga auktoriteten principiellt upphäfts. Därmed har just den faktor upphäfts, som mer än något annat gifvit den ortodoxa kyrkoidén dess yttre gestalt. På samma gång är det tydligt, att det icke blott är den för ortodoxien karakteristiska utformningen af kyrkobegreppet, som förintats, icke blott ortodoxiens kyrkobegrepp, som råkat in i en kris. Krisen äger vida större räckvidd. Icke endast af den grund, att nu det hos Luther och reformationen inneslutna olösta problemet om uppenbarelse och auktoritet med nödvändighet träder fram i hela sin vidd och kräfvver sin lösning, utan också just genom rationalismens lösningsförsök, som i sitt innersta afvek från den Luther behärskande grundtanken om den just historiskt och med historiska medel verksamma kyrkoskapande gudsaktiviteten.

Vi se tillbaka på detta första skede i den senare protestantismens kyrkokris och på de kyrkouplösande faktorernas verksamhet under detta. Två ting äro här ofrånkomliga: å ena sidan de oppositionella mäkternas relativa inre berättigande och å den andra de oerhörda centrala värden, som stå på spel. Tydligt är, att krisen icke kan öfvervinnas blott genom att väcka till lif någon af kyrkoidéns äldre utgestaltningar. Gifvetvis icke genom den ortodoxa kyrkoidéns återupplifvande, men icke heller trots de lutherska grundtankarnes oförytterliga värde,

<sup>1</sup> Det gäller, såsom Kant formulerar saken den Kirchenglauben nach dem, was in ihm historisch ist, mit der Zeit entbehren zu können; Kant, a. a., sid. 162.

<sup>2</sup> Det är högst karakteristiskt, att Kant såsom nådemedel nämner bön, kyrkogång och sakramenten. I fråga om dessa nådemedel gäller det framför allt, att icke tänka sig möjligheten af någon reel gudsverkan.



genom återgång utan vidare till den ursprungliga lutherska kyrkoidén, detta nämligen af den grund, att här dock de problem ligga inneslutna, som betingat den föregående utvecklingen fram till kyrkoidéns stora kris. Grundbetingelserna för att den lutherska kyrkoidén skall kunna öfvervinna krisen visar sig vara följande tvenne: att individualitetens frihet bevaras utan att detta leder till samfundsidéns fortgående splittring och till anarki, vidare att uppenbarelsens historiska bundenhet kan häfdas utan att uppgå i yttre lagisk läroauktoritet. Bakom båda dessa grundbetingelser ligger krafvet på kyrkoidéns rent religiösa karaktär.

### Kap. 8. Kyrkoidéns själf försvar mot de upplösande faktorerna under 1800-talets förra hälft.

Det första skedet af kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen omfattar pietismens och rationalismens tidevarf. Sedd från kyrkoidéns synpunkt måste utvecklingen under detta skede i stort sedt betraktas såsom en fortgående upplösning af den gestalt, i hvilken kyrkoidén närmast förut lefvat och verkat. Visserligen får detta icke fattas så som skulle de kyrkoupplösande faktorerna vara de enda verksamma. Det har i det föregående betonats, hurusom hvarken pietismen eller rationalismen i och för sig kunna identifieras med dessa för kyrkoidén destruktiva faktorer. Dessa faktorer äro verksamma i pietismen och rationalismen, men äro icke de enda här verksamma krafterna. Särskildt pietismen har ju från kyrkoidéns synvinkel betraktad karaktären af *complexio oppositorum*. Bredvid de i pietismen och rationalismen förefintliga destruktiva faktorerna fortleva därjämte äldre kyrkoideal, eller närmare bestämdt det ortodoxa kyrkoidealet, sätande sig till motvärn mot de destruktiva makterna. Dock betecknar utan tvifvel detta första skede en fortgående upplösning. De destruktiva faktorerna ha afgjort öfvertag öfver de återhållande och försvarande; dessa senare hämta icke något nytt krafttillskott och tvingas därigenom till blott en defensiv position, från hvilken de steg för steg måste vika undan för öfvermakten.

Under 1800-talets förra hälft kan kyrkoidéns kris sägas inträda i ett nytt skede. Kyrkoidén nöjer sig nu icke längre med den defensiva och allt mera tillbakaträngda positionen, den har blifvit tillräckligt stärkt för att kunna icke endast rikta ett mera effektivt motstånd utan också direkt gripa till offensiven. Denna kyrkoidéns

motrörelse går fram på väsentligen tvenne olika hufvudlinjer. Å ena sidan förstärkes kyrkoidén genom konsolidering af närmast före krisens utbrott tillgängliga krafter, allt under det man genom ett visst tillmötesgående — det vill här säga kompromiss — söker afväpna särdeles den i pietismen verksamma kyrkoupplösande faktorn, å andra sidan uppbringas en del nya krafter och skapas nya kyrkoideal, af hvilka somliga emellertid icke äro i egentlig mening nya utan beteckna en medveten återgång till äldre kyrkoideal än det, emot hvilket de kyrkoupplösande faktorerna närmast riktade sig. Denna senare typ af kyrkoidéns själf försvar bjuder alltså på vidt från hvarandra skilda arter, under det att den förra företer en i det väsentliga enhetlig prägel.

Det under 1880-talets första decennier — gent emot den föregående afmattningen — nyvaknande religiösa intresset är hufvudsakligen af två olika slag: dels de stora vidt omkring sig gripande väckelserörelserna, ett återuppvaknande i ny form af den äldre pietistiska fromheten, dels åter den religiositet, som vinner makt i de framflytande idealistiska strömningarna icke minst i och genom romantiken. Ingendera af dessa två har ursprungligen haft något egentligt intresse för den kristna samfundsidén eller såsom sådan betydtt en förstärkning af kyrkoidén. Båda komma dock indirekt att på olika sätt bidra till ett sådant förstärkande. Hvad först den s. k. väckelse-fromheten beträffar, sträfvar visserligen på ett eller annat håll en förefintlig destruktiv faktor till kyrkoidéns sekteriserande och upplösning. Detta är dock så långt ifrån alltid fallet, att t. o. m. själfva hufvudstyrkan af det genom väckelserörelserna uppvaknade religiösa intresset ledes in på en annan väg till större sinne för kyrkoidéns betydelse. Härtill ha flera slags yttre förhållanden i det allmänna tidsläget medverkat; särskildt kunde den nyvaknade nationalitetsidén nämnas. Framför allt har detta kyrkoidéns nya framträngande sin grund däri, att denna nya pietism ingår förbund med den på nytt framträdande ortodoxien, som vill vara en direkt fortsättning af den äldre. Det är väl bekant, hurusom den gemensamma kampen mot rationalismen så småningom har närmat de forna motståndarna samt sammanfört dem till en enhet — den för 1800-talet egendomliga sammanslutning af dessa två, som man benämnt den pietistiska nyortodoxien. Gifvet är, att denna sammanslutning redan genom den ömsesidiga fientlighetens upphörande skulle bringa med sig stor styrka åt den enhet, som de båda parterna nu representerade. Den oerhörda betydelse, som denna konstellation i själfva verket haft för den kristna tankens läge under 1800-talet, visar sig icke minst från kyrkoidéns synpunkt såsom en ny kraftkoncentration. Den pietistiska nyortodoxiens kyrkoideal företer åtskilliga

variationer, grunddragen äro dock öfverallt de samma. Den pietistiska samfundsidén förkyrkligas. Pietismens bidrag är den subjektiva orienteringen. Men dess konsekvens i kyrkoupplösande riktning hindras genom ortodoxiens inflytande. Dess bidrag till det gemensamma kyrkoidealets utgestaltande är framför allt återgången till den gamla läroauktoriteten samt betonandet af den på denna grundval hvilande och till fullkomning bragta rena läran såsom den sanna kyrkans osvikliga kännemärke. Härigenom sökte det ortodoxa inflytandet sammansmälta anstaltsidén med den pietistiska föreningsidén. Den pietistiska nyortodoxiens kyrkoideal förhöll sig alltså på olika sätt till de båda kyrkoupplösande hufvudfaktorerna. Alliansen med pietismen betydde en kompromiss med den utifrån de subjektiva upplevelserna konstruerande samfundsidén, en kompromiss, som försvagade denna sekteriserande faktorns verkningsförmåga och såtillvida åtminstone i yttre måtto afsevärdt stärkte kyrkoidén. På samma gång är det dock tydligt, att denna förstärkning endast kunde vinnas på bekostnad af den klara inblicken i kyrkoidéns egen innebörd samt att dess för detta pris köpta styrka måste bli en källa till oändliga slitningar och förvecklingar. Mot den andra kyrkoupplösande faktorn ställde sig detta kyrkoideal hufvudsakligen negativt, d. v. s. dess bevarande af det historiskt bundna Ordets gudsordskvalitet var på samma gång ett bevarande af den gamla intellektualiserande och lagiska uppenbarelsuppfattningen. Med denna ställning till de kyrkoupplösande faktorerna är det tydligt, att denna den pietistiska nyortodoxiens restauration af äldre kyrkoideal, hvilken betydelse den än kunde ha och faktiskt haft, dock icke kunnat utgöra något principiellt öfvervinnande af den protestantiska kyrkoidéns kris. Dels därför att ingen verklig fördjupning har skett. Äfven där man uttryckligen vill stödja sig på Luther, saknar man dock blick för den på en gång stärkande och befriande, för Luther karakteristiska utgångspunkten i evangeliet såsom den skapande aktiviteten. Dels därför att denna kombination bär på inre oklarhet och motsättningar och därför också bär splittringsfröet inom sig själf.

Vida mera komplicerad ställer sig frågan om idealismens och alldeles särskildt romantikens ställning till kyrkoidén och betydelse för dennas stärkande. Å ena sidan är i hvarje fall den egentliga romantikens fromhet på ett exklusivt sätt subjektivistiskt orienterad — blicken riktas oafslåtligt till det egna själslifvets upplevelser och stämningar — och det på denna grund byggda samfundsidealet blir, såsom också Schleiermachers Reden i dess första upplaga betygar, närmast dels idén om den aristokratiskt utvalda skaran, omissskänneligt i släkt

med den pietistiska ecclesiolae-idén, dels därbredvid den spiritualistiska idén om en öfver alla motsättningar och åtskillnader upphöjd enhet af alla fromma känslor — detta senare på en gång en viss fortsättning af den rationalistiska idén om enheten af alla dygdiga och tillika dock en djupgående och såsom motsats förnummen ombildning af densamma. Å andra sidan är det ett faktum, att så godt som alla under 1800-talet med syfte till kyrkoidéns förstärkning framväxande nya kyrkoideal stå i en inre förbindelse med och ha på olika sätt rönt inflytande af just romantiken. I första hand tänka vi härvid på Schleiermacher och på det kyrkoideal, som uppbar hela hans senare verksamhet, och som efter grundritningen i *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* utkristalliserats i *Der Christliche Glaube*. Schleiermacher själf förkroppsligar dess sammanhang med romantiken. Tydligt kan också inflytandet från denna förmärkas hos Grundtvig i Danmark och det af honom förfäktade kyrkoidealet, liksom också på engelskt botten i den genom Oxfordrörelsen lefvandevordna kyrkoidén. Slutligen är icke heller den i Tyskland och Sverige verkamma s. k. nylutherianismen utan all beröring med romantiken. Huru skall denna romantikens egendomliga dubbelställning kunna förklaras? Detta för kyrkoidéns senare utveckling högst intressanta problem kan här icke upptagas i hela dess vidd; till dess belysande må emellertid framhållas ett par synpunkter, som i detta sammanhang synas vara beaktansvärda.

Uppenbarligen har romantiken icke utöfvat sitt omnämnda inflytande genom någon i densamma lefvande mäktig kristen samfundsidé. Den omständigheten, att dess eljest starka religiösa intresse i så utomordentligt hög grad koncentrerat sig på blott de individuella upplevelselserna, har lagt hinder i vägen för att den själf skulle kunna vara mäktig af en starkt lefvande kyrkoidé. Dess betydelse för kyrkoidén ligger i stället i vissa af densamma skapade eller med densamma nära förbundna allmänna förutsättningar af den art, att de äro ägnade att på olika sätt framkalla sådana kyrkoidéns förstärkningar, som romantiken såsom sådan förmådde ge lif åt eller uppbära.

I främsta rummet måste då nämnas det visserligen på olika sätt förberedda, men af romantiken — i vidsträckt bemärkelse tagen — till lif väckta historiska sinne, sinnet för människolifvets konkreta företeelser, i motsats till den föregående upplysningstidens abstrakta skematiserande, med medfödda normer och allmänna förnuftsansningar opererande tänkesätt. Hvilken genomgripande betydelse detta haft för kultur, vetenskap, litteratur, konst m. m. skall icke här utredas. Oss intressera två ting: den allmänna samfundsidén och

religionen. Hvad först samfundsidén i allmänhet beträffar, träder romantiken härigenom i motsättning till den för rationalismen typiska åskådningen, som oförmedladt ställer bredvid hvarandra det individuella och det abstrakt allmän-mänskliga. Det konkreta historiska sinnet väcker intresse för de i historien faktiskt förefintliga samfundsskapelserna, dessa göra sig gällande med lifvets egen rätt i deras betydelsefulla mellanställning mellan den enskilde och mänsklighetens idé, hvilken senare universella samfundsidé icke därför för romantiken förlorar något af sin vikt. Det härigenom utlösta nya samfundsinresset koncentrerar sig emellertid framför allt kring folk- och statsidéerna. Romantiken står i närmaste förbindelse med och bidrager till den för den nya tiden karakteristiska nationalitetsidéns framväxt och utgestaltning. Dessa intressen bli i hög grad gemensam egendom för den samtida och efterföljande idealismen. Från olika utgångspunkter söker sig tanken väg till detta samfundsintrasse. Så kommer en Wilhelm von Humboldt delvis med utgångspunkt i sina språkstudier till häfdandet af folkets rätt och värde. Fichte åter från bestämmandet af människans begrepp: den enskilde skall i sista hand känna sig såsom medlem af en världsordning, men han kan blott uppfylla denna bestämmelse i sin tids och sitt folks historiskt gifna lifssfär.<sup>1</sup> Hegel, statsfilosofen, koncentrerar detta samfundsintrasse i statsidén. Staten är icke medel utan ändamål, det högsta af alla ändamål, själf- och slutändamål. Därför att den har sig själf till mål är den vilja, därför att alla andra särskilda och enskilda lifsmål äro henne underställda, är hon allmänvilja; då det sant allmänna icke utesluter och förintar utan innesluter och utvecklar det särskilda och enskilda, är staten en de enskilda och särskilda intressena bärande, upprätthållande och organiserande vilja eller m. a. o. en sedlig organism, då slutligen hennes mål äro satta med vilja och medvetenhet, är hon objektiv ande.<sup>2</sup>

Den betydelse det i romantiken nyvaknade historiska sinnet har för religionsuppfattningen kan afläsas i Schleiermachers Reden, i det femte talet: det gifves ingen sådan »allmän» och »naturlig» religion som upplysningstiden höll sig fast vid; religionen är med nödvändighet till i positiva, konkreta, historiska gestalter. Den naturliga religionens väsen består däremot i negationen af allt positivt och karakteristiskt i religionen.<sup>3</sup> Nu kunde det tyckas, som om härmed borde följa försök till en djupare värdering också af de historiska kyrkosamfunden samt

<sup>1</sup> Jmför Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts, sid. 38 f.

<sup>2</sup> K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, sid. 726.

<sup>3</sup> Schleiermacher, Reden (Ottos jubileumssuppl.), sid. 131 f., 151.



sinne för hvad vi i det föregående kallat kyrkoidéns historiska samfundsbundenhet. Detta är emellertid icke fallet, icke ens hos Schleiermacher, och det af den grund, att romantiken i fråga om den religiösa samfundsidén utgick endast och allenast från de individuella fromma känslorna. Det är intressant att se, huru det fjärde talet, som direkt behandlar kyrkan — über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum — i vida mindre grad än det nyssnämnda femte innesluter förutsättningar till en förstärkt kyrkoidés framväxande. Här svänga Schleiermachers tankar om kyrkan mellan en abstrakt idé om totaliteten af alla fromma känslor såsom den sanna, öfver alla religioner upphöjda kyrkan och de mindre sammanslutningarna af besläktad religiositet, d. v. s. mellan spiritualism och sektarism. Båda dessa ideal ställas i skarp motsättning till de yttre s. k. kyrkorna, hvilka af Schleiermacher bestämmas såsom föreningar af sådana, welche die Religion erst suchen. Om dem talar Schleiermacher nicht ohne Wiederwillen; de äro den sanna kyrkan motsatta fast in allen Stücken, och de som lefvat i den san nakyrgan ha vetat att skatta alles was man gemeinehin die Kirche nennt sehr nach seinem Wert, das heisst nicht sonderlich hoch.<sup>1</sup> En viss betydelse såsom förberedande anstalter vill Schleiermacher visserligen vindicera åt dessa Lehrkirchen, och skisserar äfven huru det skulle vara möjligt för dem, att fylla denna uppgift. Tydligt är emellertid, att dessa Lehrkirchen stå utan hvarje principiellt sammanhang med Schleiermachers kyrkoidé.

Af hvad vi hittills sett, har det historiska sinnet icke direkt tjänat kyrkoidéns själf försvar, men har på tvåfaldigt sätt skapat förutsättningarna härför: för det första såtillvida som det — inom men också utom den egentliga romantikens gränser — ledt till att se samfundsidén i allmänhet i dess sammanhang med dess faktiska historiska skapelser, för det andra genom uppdagandet däraf, att religionen alltid är till i positiv historisk gestalt. På olika sätt ha dessa förutsättningar sedan bidragit till att föra till en djupare fattad religiös samfundsidé än den för romantiken själf karakteristiska. Hvad Schleiermacher själf beträffar står den starkare kyrkoidé han senare förfäktar i uppenbart sammanhang med hvad han i fjärde talet häfdat om religionens positiva och historiska karaktär.

Bredvid det historiska sinnet kan, hvad romantiken i egentlig mening beträffar, i andra hand nämnas en annan företeelse, hvilken också i viss mån bidragit till att skapa förutsättningar för en förstärkning af kyrkoidén. Medan det historiska sinnet går tillbaka på det som utgör romantikens styrka, dess positiva och skapande insats, hänger denna andra företeelse tillsammans med det som utgör dess

<sup>1</sup> Reden, sid. 117, 110.

svaghet, med trötthetstecknen inom denna; den visar sig dels i allmänhet däri, att den extrema subjektivismen har en viss benägenhet att slå om i krafvet på en fast yttre auktoritet, dels speciellt i en viss fallenhet för att mer eller mindre i flykt undan den närvarande verkligheten söka idealet i det förflutna och då närmast i den medeltida kulturen. Försåvidt som dessa tendenser visa i riktning åt kyrkoidén, blir det en hänvisning till kyrkoidén formad i katolicerande gestalt. Detta motsäges icke däraf, att denna sida hos romantiken äfven understundom träder i förbindelse med den pietistisk-nyortodoxa reaktionen. Det gick verkligen, såsom Geijer sade, en hemlig ny katolsk dragning genom världen.

Emellertid är det af stor och i viss mån ödesdiger betydelse för kyrkoidéns läge under detta skede, som dock i så hög grad karakteriseras af kyrkoidéns själf försvar mot de upplösande faktorerna, att icke blott romantiken utan också hela den mäktiga idealismen från 1800-talets förra hälft icke haft nog kraft till en fördjupning och därmed ett förstärkande af kyrkoidén. Schleiermacher står här i stort sedt isolerad. Eljest räckte den fond af protestantisk religion, som dock fanns i och uppbar idealismen och som gjorde den till en protestantisk hufvudfaktor i nyare tiden, icke till något djupgående intresse för den såsom kyrka fattade kristna samfundsidén.<sup>1</sup> Icke blott kyrkoidén och dess möjlighet till krisens öfvervinnande ha lidit däraf, det har också hämnat sig på idealismens förmåga att göra sig gällande såsom den protestantismens förnyare den eljest från många synpunkter sedt hade förutsättningar att vara och i själfva verket också var. De faktorer, som gifvit anledning till denna idealismens öfvervägande negativa ställning till kyrkoidén, äro af olika slag. Vi vilja i detta sammanhang särskildt fästa uppmärksamheten på följande. Den djupaste orsaken ligger i idealismens uppenbarelsebegrepp. Här såsom alltid korresponderar uppenbarelsebegreppet med kyrkobegreppet. Uppenbarelsebegreppet är alltför panteiserande för att kunna tillåta idén om gudsordet såsom ett i historien handlande, aktivt gudsord. Det historiska blir blott genomgångspunkter i den religiösa principens själfrealisering. Därmed saknas just den utgångspunkt, som allena kan gifva kyrkoidén styrka och djup. Evangelium kan icke bli samfundsprincip, kyrkoidén förflyktigas och samtidigt är då en själfklar sak, att de historiska kyrkosamfunden måste mista sitt religiösa värde. Därjämte bör framhållas den motsättning, i hvilken idealismen känt sig stå och måste stå till det pietistisk-ortodoxa samfundsidealet på grund af dess uppfattning

<sup>1</sup> Jmfr delvis Troeltsch, a. a., sid. 705 f.

af uppenbarelsen. Slitningarna mellan dessa båda ha skadat kyrkoidéns förmåga af själf försvar. När nu idealismen icke hade något fördjupadt kyrkoideal att göra gällande mot detta andra, måste följden blifva den, att det intresse den kunde ha för kyrkoidén måste blifva allt mer passivt och negativt, i samma mån som det pietistisk-ortodoxa kyrkoidealets makt tillväxte. Kyrkoidén skjutes undan och idealismens samfundsidé uppgår i att vara statsidé. Så sker framförallt genom Hegel. Visserligen synes denne den tyska idealismens åt de mest skilda håll oerhördt inflytelserike mästares lära om kyrkan göra tjänst åt kyrkoidéns själf försvar. Kyrkoidén synes ha en central plats i hans system. Andens rike är Gott als Gemeinde existierend.<sup>1</sup> Detta andens rike har enligt Hegel sin reala tillvaro såsom kyrka, församlingen äger bestånd såsom kyrka. Föremålet för den andliga tro, som församlingens begrepp fordrar, är den evige Kristus såsom andligen och evigt närvarande eller m. a. o. församlingen själf, detta Guds rike på jorden, hvars medlemmar äro fullkomligt ett i tro och kärlek. För denna kyrka häfdar Hegel nödvändigheten af läroauktoritetens och sakramentens betydelse. Den trosenhet, som svarar mot församlingens begrepp kräfvär såsom ett verk af kyrkans produktiva trosverksamhet fixering af tros läran såsom lära om försoningen, d. v. s. Guds människoblifvande. Dopet har den betydelse, att människan genom detsamma upptages i den trosgemenskap, till hvilken hon födes.<sup>2</sup> I de troendes gemenskap är Kristus i sanning närvarande och åtnjutes — såsom den lutherska tanken förstår det — i nattvardens sakrament. Insatt i sammanhang med Hegels totalåskådning förlorar emellertid kyrkoidén det centrala värde den här synes få såsom uppenbarelseform af Andens rike. Bredvid församlingens uppkomst och bestånd såsom kyrka står såsom det tredje hos Hegel dess utveckling till allgemeine Wirklichkeit,<sup>3</sup> motsvarande utvecklingen från tro till vetande, från religion till filosofi. Det är Hegels panlogistiska gudsidé, som har denna verkan med sig. Kyrkoidén är så beskaffad, att den är till för att upplösas. I själfva verket blir statsidén dess arftagare och bärare af Hegels samfundsintrasse. I sin fulländade form måste denna såsom sedlig organism och objektiv ande upptaga kyrkan i sig; die Kirche muss

<sup>1</sup> Citeradt hos Seeberg, Die Kirche Deutschlands, sid. 112.

<sup>2</sup> Die Taufe zeigt an, dass das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren war, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sei, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist; citeradt ur K. Fischer, a. a., sid. 1006.

<sup>3</sup> Fischer, a. a., sid. 1004.

sich in der vollendeten Staat ohne Rest auflösen.<sup>1</sup> När äfven teologen Richard Rothe häfdade såsom kyrkans uppgift att uppgå i staten, är detta tänkt utifrån och ett konsekvent genomförande af Hegels åskådning. Det är visserligen förklarligt, att den Hegelska idén om Gott als Gemeinde existierend och kyrkan såsom uppenbarelseform af Andens rike kunnat, så som faktiskt skett, användas för medvetna försök till kyrkoidéns fördjupande och förstärkande. I sig själf betyder emellertid Hegels lära om kyrkan icke något fördjupadt inträngande i kyrkoidéns inre. Hans uppenbarelsebegrepp spränger kyrkoidén och samfundsintresset ledes i själfva verket bort från kyrkoidén; därför är det också helt naturligt, att Hegels totalåskådning af den religiösa samfundsidén i stor utsträckning också bidragit till att göra kyrkoidén främmande för den af idealismen påverkade religiösa åskådningen.

Genom Schleiermacher gör emellertid idealismen en positiv insats till kyrkoidéns själf försvar. Hos honom träder kyrkoidén fram till större aktualitet. Det är bekant, huru hela hans senare teologi uppbares af starkt kyrkligt själfmedvetande. Med full rätt kunde H. Reuter dahl säga om honom, att han gärna företrädesvis kan kallas »kyrkans, den tillvarande, bestämda kyrkans teolog»<sup>2</sup>. Belysande är redan den centrala plats läran om kyrkan intager i *Der Christliche Glaube*; den omsorg här nedlägges på kyrkoidéns klarläggande sticker bjärt af mot hvad som under hela den föregående tiden kommit den till del ända från och med den utgående ortodoxien, då läran om kyrkan förvisats till bihanget efter den egentliga dogmatiska framställningens slut, och till den rationalistiska åskådningen, som kan säga, att kyrkobegreppet icke borde ha någon plats i den kristna tros läran, då man icke kan tala om kyrkan såsom trosföremål. Motsättningen till den föregående tiden är emellertid icke blott en motsättning i yttre mätto, utan en saklig motsats, och detta icke endast med hänsyn till den närmast föregående tiden utan till hela den protestantiska utvecklingen. Mot den rationalistiska tankens moralistiska kyrkoidé häfdas nu kyrkans rent religiösa karaktär, kyrkan såsom de troendes samfund. Sätillvida som denna kyrka aldrig i sin renhet kan framträda i yttre mätto, träder Schleiermacher i en viss motsättning också till den samfundsidé, som mer eller mindre behärskade pietismen. Genom att strängt hålla fast vid att kyrkan aldrig är något annat än de troendes samfund vill Schleiermacher bevara kyrkobegreppets enhetlighet och öfvervinna de i dualistisk

<sup>1</sup> Fischer, a. a., sid. 1161 f.

<sup>2</sup> Aulén, H. Reuter dahls teologiska åskådning, sid. 88.

riktning gående tankar, som karakteriserat icke endast kyrkoidéns utgestaltning under det närmast föregående skedet, utan också den protestantiska ortodoxien. Det gifves icke en osynlig och en synlig kyrka, tvenne samfund, af hvilka det senare slöte det förra inom sig. Kyrkan är alltid en och densamma, en enhetlig företeelse, äfven om den kan och måste betraktas från olika synpunkter och därigenom för oss ter sig på olika sätt. Om den traditionella distinktionen mellan den synliga och den osynliga kyrkan säger Schleiermacher som bekant: was die unsichtbare Kirche heisst, davon ist das meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare davon ist das meiste nicht Kirche.<sup>1</sup> D. v. s. Schleiermacher vill icke såsom ortodoxien och hela den följande tiden identifiera kyrkan, såtillvida som den är synlig, med det yttre faktiskt förefintliga historiska kyrkosamfundet. När han säger, att det mesta af den s. k. synliga kyrkan icke varit kyrka, är detta en opposition mot det öfverskattande af det institutionella momentet, som hade sin djupaste grund i Ordets mekanisering till gudomligt fastställd läroauktoritet. Men å andra sidan ville Schleiermacher icke vinna detta sitt enhetliga kyrkobegrepp genom att göra kyrkan till blott en ohistorisk och abstrakt idé. Att kyrkan icke kan eller får vara detta, m. a. o. dess historiska bundenhet kommer tydligt fram, när Schleiermacher talar om kyrkans väsentliga och oföränderliga grunddrag, det hvarigenom kyrkan »alltid och öfverallt är sig lik», d. v. s. hennes konstitutiva moment. Kyrkan är, säger han, sig alltid och öfverallt, lik: insofern erstlich das Zeugnis vom Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst an göttlichen Wort; zweitens insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendsmaal; endlich insofern der gegenseitige Einfluss des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu.<sup>2</sup> I och med det, att dessa moment angifvas såsom konstitutiva för kyrkan, är det tydligt, att kyrkobegreppets inre relation just till de historiska kyrkosamfundet bevaras. Af allt detta är uppenbart, att Schleiermacher befinner sig i den linje, som betecknar ett kyrkoidéns själf försvar i dess kritiska läge. Ja, ännu mer: vi möta hos honom för första gången ett allvarligt försök att på inre väg öfvervinna de förhållanden, som närmast förorsakat kyrkoidéns stora kris — den individerna förtryckande institutionalismen och den såsom yttre läroauktoritet

<sup>1</sup> Der christliche Glaube, i Bilibotek der Gesamt-Litteratur, § 148: 2, sid. 370.

<sup>2</sup> Der christliche Glaube, § 127, sid. 264; jmfir § 126:2.



fattade uppenbarelsen, samt att samtidigt tillvarataga det som i reformationen gifvits till kyrkoidéns fördjupning. Just de båda sist nämnda, de Schleiermacherska kyrkobegreppet karakteriserande sträfvandena efter ett enhetligt och på samma gång historiskt samfundsbundet kyrkobegrepp visar kontakten mellan honom och den tankegång, som behärskar Luthers kyrkobegrepp.<sup>1</sup>

Emellertid är det mera genom dessa här nämnda allmänna tendenser och sträfvanden, som det schleiermacherska kyrkobegreppet vinner betydelse för kyrkoidéns själf försvar, än genom den närmare utprägling Schleiermacher förmår ge sin lära om kyrkan. Ty trots en mängd fina, skarpsynta och för framtiden betydelsefulla enskilda iakttagelser, måste det om hans kyrkobegrepp i sin helhet sägas, att det alldeles icke är någon så sluten och i klara linjer formad skapelse, som fordras för att det skulle kunnat bli banbrytande till krisens öfvervinnande. Slutenheten och klarheten lida i första hand däraf, att tvenne väsentligen olikartade och i grunden hvarandra motsatta tankelinjer äro sammanflätade i detta kyrkobegrepp och där bryta sig med hvarandra. Den ena möta vi i den paragraf, med hvilken Schleiermacher inleder sin lära om kyrkan: alles was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefasst in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborene immer schon finden.<sup>2</sup> Kyrkan är enligt denna bestämning totaliteten af det som blifvit satt in i världen genom förlossningen, totaliteten af alla dess verkningar i deras sammanhang. Förlossningen är kyrkans principerande moment, är den faktor, som skapar kyrkan. Detta moment har prioritetsställning i förhållande till de enskilda kristna. Hvars och ens nya lif har sin grund i samlifvet, detta åter i det genom Kristus verkade: es verhält sich so, dass das neue Leben jedes Einzelnen aus dem Gesamtleben hervorgeht, das Gesamtleben aber nicht aus irgend einem Einzelleben ausser dem des Erlösers.<sup>3</sup> Den andra tanke- linjen, som korsande den första löper genom hela framställningen, möter klart formulerad, när Schleiermacher talar om kyrkans upp-

<sup>1</sup> Det är intressant, att ge akt på likheten, men ock på den karakteristiska skillnaden mellan Schleiermachers nyss citerade bestämningar och Luthers bekanta framställning om evangelii olika former i Schmalkaldiska artiklarna III, mom. 4.

<sup>2</sup> Der christliche Glaube, § 113, sid. 194.

<sup>3</sup> Der christliche Glaube, § 113: 1, sid. 194. Betydelsefullt är hvad Schleiermacher i sammanhang härmed säger om kyrkans stiftelse genom Kristus. Allt ingående på en bevisning af när och huru han stiftat kyrkan är från dogmatisk synpunkt öfverflödigt. Samfundet är principellt satt i och med »förlossningens» realitet; jmf. § 113: 2, sid. 195.

komst: die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.<sup>1</sup> Denna tanke, som Schleiermacher menar sig kunna deducera fram ur hvad det fromma själfmedvetandet alltjämt finner försiggå inför våra ögon, sätter kyrkan såsom en produkt af de pånyttfödda enskildes verksamhet. I det fromma själfmedvetandet innebor en drift till sammanslutning. Det för samfundet konstitutiva förlägges alltså till detta de enskilda pånyttföddes själfmedvetande. Från denna synpunkt låter sig Schleiermachers berömda och missvisande formel om förhållandet mellan katolicismen och protestantismen förklaras, enligt hvilken katolicismen gör den enskildes förhållande till Kristus beroende af hans förhållande till kyrkan, och protestantismen den enskildes förhållande till kyrkan beroende af hans förhållande till Kristus;<sup>2</sup> medan formeln däremot är omöjlig, om kyrkan är totaliteten af förlossningens verkningar. Det är icke endast ifråga om bestämmandet af kyrkans uppkomst, som denna teori vållar Schleiermacher svårigheter. Här låter sig i själfva verket idén om kyrkan såsom en produkt af de pånyttföddas sammanslutning upprätthållas, blott däri genom, att i stället för de pånyttfödda sättes de förlossningsbehövande; dessa bilda die äussere Gemeinschaft, ur hvilken den inre gemenskapen så småningom kan utbilda sig. Denna senare — hvilken ju skulle uppkomma af de troendes sammanslutning — fattas nu såsom varande till blott i Kristus.<sup>3</sup> Under kyrkans följande fortbestånd förmenas däremot den yttre kretsen — som bestämmes såsom: die Ort für die vorbereitenden Gnadewirkungen — utgå från den inre kretsen.<sup>4</sup> Denna framställning af förhållandet mellan den inre och den yttre kretsen visar tillbaka på en viss inkongruens mellan det kyrkobegrepp, som konstitueras af förlossningens verkningar och det som konstitueras af de pånyttföddas sammanslutning. Pånyttfödd är den människa, hos hvilken gudsmedvetandet genom Kristi inverkan har blifvit bragt till herravälde, ett herravälde, som visar sig däri, att de passiva momenten präglas af relationen till det genom frälsarens inverkan satta gudsmedvetandet och de aktiva momenten utgå från impulsen af samma gudsmedvetande.<sup>5</sup> Nu äro up-

<sup>1</sup> Der christliche Glaube, § 115, sid. 202.

<sup>2</sup> Der christliche Glaube, § 24, sid. 112; jmf. Ritschl, Rechtvertigung und Versöhnung I, sid. 519 f.

<sup>3</sup> Der christliche Glaube, § 113: 2, sid. 202.

<sup>4</sup> Der christliche Glaube, § 116: 1, sid. 204.

<sup>5</sup> Der christliche Glaube, § 106: 1, sid. 136.

penbarligen icke förlossningens inverknings inskränkta till blott de människor, i hvilka gudsmedvetandet nått fram till ett dylikt herravälde, hvaraf följer, att kyrkan såsom totaliteten af förlossningens verkningar i deras sammanhang måste vara mera omfattande än kyrkan, konstituerad af de enskilda pånyttföddas sammanslutning.

De svårigheter och brytningar inom kyrkobegreppet, som vållas af dessa båda tankelinjers förefintlighet, och som Schleiermachers glänsande formler blott kunna till en viss grad fördölja, men icke öfvervinna, ökas i väsentlig mån genom införandet af begreppsparet synlig-osynlig i fråga om kyrkan. Schleiermachers polemik mot det traditionella användandet af dessa termer var väl befogad, men hans eget utnyttjande af dem bidrager lika litet som det äldre till klarhet öfver kyrkoidéns verkliga art. Den osynliga kyrkan är enligt honom totaliteten af alla andens verkningar i deras sammanhang, den synliga kyrkan åter konstitueras däraf, att dessa verkningar stå i ovillkorligt sammanhang med de efterverkningar af den allmänna syndigheten, som icke saknas hos något enskildt af den gudomliga anden gripet lif.<sup>1</sup> Försåvidt båda begreppen skola refereras till de pånyttfödda, blir den osynliga kyrkan precisare bestämd såsom alla de moment, hvilka tillhöra de benådades helgelse-tillstånd,<sup>2</sup> eller m. a. o. såsom den tänkta isoleringen af alla de moment hos dessa, hvilka äro resultat af förlossningens inverknings. Uppenbarligen har Seeberg rätt däri, att hvad Schleiermacher här kallar osynlig kyrka icke är någon kyrka utan blott en rent abstrakt idé.<sup>3</sup> Det vanskliga i distinktionen häftar dock, såvidt vi se, i minst lika hög grad vid den synliga kyrka, som här vindiceras. I tvenne afseenden. Det synliga är i själfva verket icke något synligt. Om Schleiermacher mot den traditionella distinktionen kunde säga, att mycket af hvad den kallade osynlig kyrka icke vore osynligt, och mycket af hvad den kallade synlig kyrka icke vore någon kyrka, så kan mot honom själf sägas, att hvad han kallar osynlig kyrka icke är någon kyrka och hvad han kallar synlig kyrka blott i relativ grad och principiellt sedt icke är något synligt för trons öga. Denna synliga kyrka skulle nämligen kunna vara synlig blott under den förutsättningen, att dess medlemmar, de pånyttfödda, hos hvilka momenten af Andens verkningar blandade sig med inflytande från den allmänna syndigheten, vore i det yttre synliga och bestämbara. Detta vill nu Schleiermacher själf icke medgifva. Visserligen säger

<sup>1</sup> Der christliche Glaube, § 148: 1, sid. 309.

<sup>2</sup> Der christliche Glaube, § 113: 2, sid. 196.

<sup>3</sup> Jmfr Seeberg, a. a., sid. 203 f.

han oss, att i samma mån som vi veta att skilja mellan det i oss, som tillhör de troendes samfund, och det, som tillhör världen, i samma mån skall också vår kristna allmänkänsla veta att skilja mellan det utom oss, som tillhör kyrkan och som tillhör världen.<sup>1</sup> Detta måste dock alltid blott i relativ grad vara möjligt och kan icke utsträckas till något med full visshet skeende dömande af personer såsom pånyttfödda eller icke pånyttfödda. Bland de troende, yttrar Schleiermacher, saknas visserligen icke sådana, som mena sig kunna igenkänna sig själfva och sina likar därpå, att de icke äro hvad världen är, men denna ståndpunkt afvisar Schleiermacher såsom eine ebenso sehr zum Separatismus als zur gesetzlichen Gerechtigkeit hinneigende Ansicht.<sup>2</sup> En annan betänklighet vid hans bestämmande af den synliga kyrkan är, att kyrkan med denna tankegång blir synlig endast genom det, som förvanskar hennes idé, nämligen därigenom, att de rena momenten i de pånyttföddas tillstånd äro uppblandade med moment, som höra den allmänna syndigheten till. Det, som gör kyrkan synlig, är således så långt ifrån något för kyrkan konstitutivt, att det tvärtom är just hvad som stör hennes renhet och fjärrar henne från hvad hon skulle vara. Hvad detta skall betyda till spiritualiserande och förtunnande af kyrkoidén och till försvagande af tanken på dennas historiska bundenhet ligger i öppen dag och behöfver ej här vidare utföras.

Den nu sist nämnda betänkligheten vid bestämmandet af den synliga kyrkans begrepp hänger uppenbarligen på det närmaste tillsammans med en brist hos den tankelinje, enligt hvilken kyrkan fixeras såsom totaliteten af förlossningens verkningar. Hvad som gör, att den synliga kyrkan framträder såsom en depravation af kyrkans verkliga art, är att synligheten icke motiveras af något för kyrkoidén konstitutivt moment, eller m. a. o. närmare bestämdt, att denna synlighet icke motiveras af det kyrkoskapande Ordet, hvilket för trons öga blir en öfver allt tvifvel höjd synlig realitet. Svagheten i den s. a. s. ofvanifrån konstruerade samfundsidén hos Schleiermacher beror på, att idén om det samfundsskapande Ordet icke vunnit betydelse för bestämmandet af kyrkan såsom totaliteten af förlossningens verkningar. Här af följer, att kyrkan, hvarhelst denna tanke linje inverkar, tenderar att bli blott en abstrakt idé, något som vi t. ex. kunnat konstatera i fråga om hvad som enligt Schleiermacher utgör den osynliga kyrkan. Visserligen är enligt Schleiermacher ingen omvändelse möjlig utan genom de från Kristus utgående verkningarna,

<sup>1</sup> Der christliche Glaube, § 114: 1, sid. 198, jmf § 115: 1, sid. 202.

<sup>2</sup> Der christliche Glaube, § 126: 1, sid. 260.

icke heller uppenbarar sig Kristus ohne das Wort, unmittelbar innerlich — detta säges närmast mot den spekulativa teologien och möjligheten att kunna nöja sig med blott frälsarens idé. Och visserligen säger Schleiermacher också i samband härmed, att hvarje framställning, som frántager Ordet dess uteslutande rätt i omvändelsen, också upphäufver all gemenskap och är den egentliga orsaken till alla »separatistiska» tendenser.<sup>1</sup> Likväl värderas icke Ordet principiellt i dess egenskap af kyrkoskapande faktor, — när Schleiermacher talar om Ordet i dess förhållande till kyrkan, står det blott såsom ett af dennas uttrycksmedel, men icke såsom realgrund. Detta är emellertid icke att fatta blott såsom en systematisk inadvartens, såsom det t. ex. var en systematisk inadvartens, att den lutherska ortodoxien talade om den osynliga kyrkan utan att ställa den i relation till nådemedlen, utan det har hos Schleiermacher rent sakliga orsaker. Dels inverkar till undanskjutande af Ordet från dess prioritetsställning i kyrkans konstitution den specifikt reformerta tankegång, som låter Ordet vara blott en genomgångspunkt för den gudomliga utkorelsen och för hvilken kallelsen utan utkorelsen blott är sken. Tankegången bidrager till att förflyktiga uppenbarelsens karaktär af att vara en verklig inomhistorisk uppenbarelse och depotenserar därmed Ordets ställning såsom en i det historiska människolifvet verksam faktor. Den spiritualisering af kyrkoidén, som alltid följer häraf, uteblir icke heller hos Schleiermacher. Dels åter är orsaken att finna däri, att den schleiermacherska teologien så ensidigt tar sin utgångspunkt i det fromma själfmedvetandet och låter kyrkoidén liksom hela det kristna trosinnehållet vinnas genom beskrifningen af detta. Af detta blir följden, att uppenbarelsen från början kommer i en skef position; den ställes i efterhand, endast fattbar genom slutsatser gjorda ifrån det fromma själfmedvetandets art. På samma gång som härigenom Ordet skjutes undan från sin ställning såsom kyrkans principerande moment, betingas direkt den samfundsidé, för hvilken kyrkan blir till genom de enskilda frommas sammanslutning till verksamhet för hvarandra och med hvarandra. Så mister den schleiermacherska kyrkoidén, trots alla dess obestriddliga förtjänster från synpunkten af kyrkoidéns själf-försvar, sin enhetlighet och därmed också sin bärande styrka. Visserligen visar sig dessa båda olikartade tankelinjers brytning med hvarandra icke endast vara till kyrkoidéns förfång: den från de troendes sammanslutning opererande tankelinjen hindrar den andra att förvandla kyrkan till blott en spiritualistisk och metafysisk idé, denna

<sup>1</sup> Der christliche Glaube, § 108: 5, sid. 154 f.



senare linje åter hindrar den förra att löpa ut i ren sekterism. Så regleras de ömsesidigt hvarandras verksamhet. Men hvad som därmed vinnes, vinnes dock på kompromissens väg. Intet under därför, att den schleiermacherska tankens verksamhet till öfvervinnande af kyrkoidéns stora kris trots allt icke kunde blifva af någon verkligt afgörande betydelse. Dess afstånd från den lutherska kyrkoidén och dess styrka visar sig framför allt från visshetsfrågans synpunkt. Här förmår ingendera af Schleiermachers båda dominerande tanke-linjer något i jämförelse med hvad Luther förmådde, därigenom att han tog sin utgångspunkt i evangeliet såsom den kyrkoskapande aktiviteten, och därmed ställde kyrkan fram för trons öga såsom den fastaste verklighet.

Då det nu icke ligger inom detta kapitels plan att söka gifva en så fullständig framställning som möjligt af kyrkobegreppets bearbetning hos 1800-talets teologer, skola vi nu icke söka närmare ingå på beskaffenheten af det kyrkoideal, som den s. k. förmedlings-teologien gjort gällande. Just hvad kyrkoidén beträffar, erbjuder i stort sedt hela denna teologiska riktning mycket litet af intresse och alls intet af en klart och enhetligt genomförd åskådning. Dess allmänna sträfvan att söka bevara det schleiermacherska arvet och med detta sammansmälta en äldre protestantisk åskådning visar sig också i behandlingen af kyrkobegreppet. Detta får i allmänhet sin karaktär af intresset att genomföra den för kyrkoidén alltid förvirrande distinktionen mellan en synlig och en osynlig kyrka. Härvid närmar man sig i regel ortodoxiens framställningssätt, röner emellertid starkt inflytande af Schleiermachers från den subjektiva erfarenheten konstruerande tankegång, som då gärna verkar till ett betonande af den osynliga kyrkan på den synligas bekostnad.<sup>1</sup> Har denna teologi än här och hvar på ett icke föraktligt sätt kunnat verka såsom en återhållande kraft mot de direkt kyrkoupplösande faktorerna, så har detta blott kunnat ske genom en följd af kompromisser åt olika håll. Hvad som så kunnat uträttas för kyrkoidén har därför måst vara af öfvergående och mer tillfällig art. Kyrkoidén lefver här i alltför stor oklarhet öfver sin egen innebörd för att kunna vinna någon seger med varaktiga följder öfver de destruktiva faktorerna.

Större vikt har i detta sammanhang en del nya, på olika håll inom den protestantiska världen under 1800-talets förra hälft framträdande inflytelserika företeelser, som till hela sitt väsen och inne-

<sup>1</sup> Jmfr Seeberg, a. a., sid. 207, 213 ff. samt Aulén, H. Reuterdahls teologiska åskådning, sid. 233 f.

börd blott kunna förstås såsom rörelser till själf försvar af den kyrkliga idén. Vi ha redan i förbigående nämnt dem: den s. k. oxfordsrörelsen i England, grundtvigianismen i Danmark samt nylutheranismen i Tyskland och Sverige. Huru olika än de kyrkoideal äro, som dessa tre förfäktat, i ett äro de dock alla hvarandra lika, nämligen i sträfvandet efter en stark kyrkoidé, hvilken icke blott är till såsom en abstrakt idé, utan lefver i historisk bundenhet och äger historiskt samfundsvärde. Men äfven i den speciella utgestaltningen af sina kyrkoteorier, äga de, såsom det skall visa sig, flera beröringspunkter. Största intresset för den lutherska kyrkoidéns historia har den tysk-svenska nylutheranismen. Denna skall i en följande afdelning, i dess svenska gestalt, bli föremål för en mera ingående framställning. Dessförinnan må i allra största korthet konturerna dragas till de kyrkoideal, som föresväfva de båda andra nämnda formerna för kyrkoidéns själf försvar. The Oxford movement och dess kyrkoidé faller ju helt utom den lutherska kyrkoidéns historia, men kräfver dock ett omnämnande i detta sammanhang redan på grund af det intresse, som en jämförelse med grundtvigianismen och nylutheranismen är ägnad att framkalla.

I fråga om Oxfordrörelsens<sup>1</sup> ställning till de allmänna tidsrörelserna från 1800-talets första decennier bör beaktas dess ledares förbindelse med den engelska romantiken samt dess samband med den nyvaknande nationalitetsidén. Liksom romantiken ofta sökte sitt ideal i det förflutna, så står här såsom det kristna kyrkoidealet de första århundradenas osplittrade urkatolska kyrka. Rörelsens praktiska sträfvan gick ut på den engelska nationalkyrkans pånyttfödande, teoretiskt blef den stora hufvudfrågan frågan om hvad kyrkan är, om den är »en realitet eller blott ett talesätt». Rörelsens bakgrund är den på reformert mark starkt utbredda sekteriska tankegången, som i det kristna kyrkosamfundet intet annat ser än på grundvalen af gemensam erfarenhet åstadkomna sammanslutningar. För oxfordsmännen synes ej reformationen haft nog blick för betydelsen af kyrkan såsom gudomlig anstalt, reformationen står därför för denna såsom en begynnande upplösning af kyrkoidén — i viss mån förklarligt genom erfarenheten från den reformerta kyrkoidéns utvecklingsgång samt obekantskapen med Luther. I motsats till all kyrkoidéns subjektivistiska grundläggning vill man ta utgångspunkten i den yttre synliga historiska kyrkoinstitutionen såsom den gudomliga anstalten, den gudomliga nådens utskiftarinna. Härvid betonas framför allt två ting: sakramenten och äm-

<sup>1</sup> Jmfr R. W. Church, The Oxford Movement samt art. Traktarianismus, R. E., XX, sid. 18—53.

betet. Genom sakramenten förmedlas de frälsande och saliggörande krafterna. I dopet sker den egentliga pånyttfödelsen, som är ett Guds verk och mänskligt betingad blott för såvidt människan genom otro och synd kan motsätta sig dopets saliggörande verkningar. För efter dopet begångna synder hänvisas till den sakramentalt fattade bikten och den prästerliga absolutionen samt framför allt till eukaristiens heliga sakrament: åtnjutandet af den offrade frälsarens lekamen och blod såsom den enda vägen till saligheten — tankar som åtminstone tangeras den katolska transsubstantiationsläran, framföras i samband härmed. Mot den calvinska uppfattningen af sakramenten häfdas, att dessa äro kanaler som leda den gudomliga nåden in i själen. Pusey säger: de äro de enda rättfärdigande medlen för försoningens meddelande. Kyrkan blir så framför allt den sakramentsförvaltande anstalten. Sakramentets verkan är beroende på dess utskiftande genom prästen i kraft af hans apostoliska fullmakt: borgen för sakramentets fortbestånd och rätta utdelning är biskoparnes apostoliska uppdrag och genom dem prästernas. En sådan fullmakt äger Englands kyrka genom den apostoliska successionen. En stark dogmatisk tonvikt kommer alltså att läggas på denna succession, hvilkens historicitet det blir en angelägen uppgift att söka uppvisa. Bredvid sakramentet har Ordet, som betraktas från lärosynpunkten, en sekundär ställning. Skriften kan icke vara någon »trosregel» på grund af sin mångtydighet, den måste tolkas af kyrkan och denna tolkning har framför allt den gamla kyrkan ombesörjt. Den romerska kyrkan har förvanskat denna lära i främsta rummet genom sin teori om påfvedömet och dess ofelbarhet. Jämte den så fattade synliga kyrkan vill man emellertid äfven tala om den osynliga kyrkan såsom bestående af den synligas lefvande medlemmar. Den synliga kyrkan är dennas nödvändiga betingelse, utan hvilken nulla salus är att vinna.

Det centrala intresset är att öfverallt hänvisa till något objektivt-gudomligt såsom det kyrkouppehållande och kyrkoskapande: Kyrkan är en synlig gudomlig institution, i sakramentet är Kristus objektivt närvarande, objektiva gudomliga krafter meddelas, genom den apostoliska successionen meddelas en objektiv ämbetsgåfva o. s. v. Dogmhistoriskt sedt måste hela denna rörelse, som för England betydte ett oerhördt förstärkande af kyrkoidéns lifsbetingelser, ses som en intensiv reaktion mot den åskådning, som ensidigt ser kristendomen blott från synpunkten af en i det subjektiva medvetandet försiggående förändring samt mot de samfundsideal, som på denna grund framför allt på reformert mark gjorts gällande. Häremot vill man häfda, att all kristendom grundar sig på en fortgående gudsgärning med människan,

att just tillvaron af något objektivt-gudomligt ger den dess karaktär och att just detta objektiva är det kyrkoskapande och kyrkouppehållande. Detta förhållande närmar den engelska kyrkorörelsen till den lutherska kyrkoidén. Uppenbart är emellertid, huru vidt den eljest är skild från denna och huru den slår in på katolicerande banor. Orsaken är, att den protestantiska grundtanken om nådens, uppenbarelsens karaktär af att vara något rent personligt icke har kunnat upprätthållas. Så blir Ordet blott lära och något sekundärt i förhållande till sakramenten, förmedlarne af de frälsande och saliggörande »krafterna». Härmed följer sedan ämbetets skefva ställning såsom ett medlare-ämbete mellan Kristus och de enskilda samt kyrkans klyfvande i en aktiv och en passiv hälft.

Liksom Oxfordrörelsen står grundtvigianismen i nära sammanhang med romantiken och nationalitetsidén.<sup>1</sup> Denna besläktade ställning till de allmänna tidsrörelserna är icke den enda beröringspunkten mellan dem. Sådana ligga också dels i det allmänna sträfvet efter att finna något objektivt gudomligt såsom utgångspunkt för kyrkoidén, dels däri att båda framför allt lägga tonvikt på sakramenten såsom för att tala med Grundtvig Lysbeholder og Livskilder, ja såsom i grunden Herrens eneste Saligheds-Middler.<sup>2</sup> Trots detta är det grundtvigska kyrkoidealet vidt skildt från den engelska kyrkorörelsens. Härtill har medverkat såväl den olika bakgrunden — Grundtvig behärskas af opposition mot rationalismen — samt framför allt den grundtvigska kyrkoidéns uppväxt på luthersk mark och dess medvetna förbindelse med lutherska tankar. Grundtvig hyser visserligen den meningen, att han genom sin stora »Opdagelse» funnit en fastare kyrkogrund än det lyckats Luther att finna, men han värderar honom såsom kristenhetens störste sedan den lärjunge, som Herren älskade.<sup>3</sup>

Grundtvigs kyrkoideal framträdde som sagdt i strid mot rationalismen.<sup>4</sup> För ortodoxien var, säger Grundtvig, Skriften såsom sådan kyrkans grund, men bibeln kan tolkas på många olika sätt, och i sin samtid ser han huru detta skett, så att de protestantiska grundtankarna försvunnit och subjektivt godtycke härskar i stället för fast gudomlig auktoritet. Den fasta grunden finner han som bekant i den vid dopet uttalade apostoliska trosbekännelsen såsom Herrens eget lefvande församlingsgrundläggande ord, källan till församlingens eget lefvande ord, det oföränderliga vittnesbördet om den sanna kristendomen, aflagdt af

<sup>1</sup> Begtrup, Grundtvigs kirkelige syn 1825, sid. 36.

<sup>2</sup> Grundtvig, den sande Christendom, sid. 421, 423.

<sup>3</sup> Grundtvig, a. a., sid. 171, jmf sid. 89.

<sup>4</sup> Jmf Grundtvig, a. a., sid. 1 ff., 79 f., 100 f.

den lefvande »menigheden» och oberoende af Skriftens utsagor.<sup>1</sup> I jämförelse härmed har Skriften såsom »upplysningsbok» ett visserligen för församlingen outhärligt, men dock — då det skrifna Ordet icke kan vara ett lefvande ord — sekundärt värde. På denna grund hvilat, menar Grundtvig, en helt annan och starkare kyrkoidé än den, för hvilken kyrkan sönderfaller i en osynlig kyrka, som blott är ett luftslott, och en synlig, som göres identisk med den yttre kyrkoorganisationen. Häremot vill Grundtvig ställa den historiska, heliga, allmänliga kyrkan, hvilken väl är i viss mening »i Stövet» osynlig, men dock igenkännlig på Herrens salighetsmedel, »ett i Ordet og Kraften nærværende Kirkelegeme»<sup>2</sup>, den kyrka, »som kallar sig kristlig och genom dopet och nattvarden införlifvar med sig blott dem, som afsäga sig djäfvulen och bekänna sig tro på Gud Fader, Son och Helig Ande efter de tre trosartiklarna, som de lärde kalla det apostoliska symbolum».<sup>3</sup> Dopet är det kyrkoskapande, ingångsporten i kyrkan; en vrang Opfattelse är det, att omvändelsen, icke gudshandlingen i dopet är lifvets begynnelse,<sup>4</sup> hur sant det än är, att tron är förutsättningen för medlemskap i kyrkan. »Daabspakten» är trons »korte Kirkebegreb».<sup>5</sup> Så blir kyrkan för Grundtvig icke en summa af enskilda troende, men det organiska hela, som skapas af det framför allt uti sakramenten tillstådesvarande lefvande ordet. Hon blir modern, som föder de enskilda. Belysande äro några ord, i hvilka Grundtvig jämför sin ståndpunkt före och efter Opdagelsen: Jeg grundede stedse mit Salighedshaab paa det Aandens Vidnesbyrd, at vi er Guds Börn, men glemte vist nok tit, at jeg skyldte Kirken den Aand jeg i Daaben annammede og som gjorde Ordet levende i mig og for mig, og skylte Kirken det Hjertebaand, der i Nadveren forenede mig med Herrens Legeme, som er Hans Menighed, og med Ham selv, som er Hovedet, og kun forgæves strebte jeg at tale efter vor Moders Hjerte, der kun röres av det Ord hun selv har baaret under sit Hjerte og bær paa Tungen til Verden som sit Hjertes Tolk og sin Alderdoms Stötte.»<sup>6</sup>

Med Luther har den grundtvigska kyrkoidén först och främst gemensamt bemödandet att orientera kyrkoidén från något objektivt

<sup>1</sup> Begtrup, a. a., sid. 198, Grundtvig, a. a., sid. 111; jmf. Grundtvigs ord om Opdagelsens betydelse, citerade i R. E. VII, sid. 213, art. om Grundtvig af L. Schröder.

<sup>2</sup> Begtrup, a. a., sid. 224 f., Grundtvig, a. a., sid. 319 och 421.

<sup>3</sup> Citeradt hos Begtrup, a. a., sid. 225.

<sup>4</sup> Begtrup, a. a., sid. 167, 173; Grundtvig, a. a., sid. 143.

<sup>5</sup> Grundtvig, a. a., sid. 309.

<sup>6</sup> Citeradt hos Begtrup, a. a., sid. 166.



gudomligt såsom primärt och skapande moment. När han därvid ger sakramenten en öfverordnad ställning är detta visserligen en afvikelse från den lutherska idén, men såtillvida öfverensstämmar han dock fortfarande med Luther och skiljer sig från den nyss omtalade engelska kyrkoriktningen, som han icke fattar den i sakramenten människorna mötande och kyrkan skapande Guds nåden såsom någon opersonligt verkande kraft utan såsom Guds personligt fattade barmhärtighet.<sup>1</sup> Emellertid bör man vid detta Grundtvigs betonande af sakramenten såsom det kyrkoskapande och kyrkouppehållande momentet särskildt märka, att vikten egentligen ligger på det med sakramenten förbundna ordet såsom ett Herrens eget lefvande ord. Sakramentet har sin betydelse icke närmast såsom ett verbum visibile, men genom det med detsamma förbundna verbum audibile. Bredvid detta står, såsom något härleddt, det muntliga i församlingen lefvande ordet. Det hufvudsakligen betänkliga för hela det grundtvigianska kyrkobegreppet ligger nu däri, att denna åskådning om Ordet såsom framför allt koncentreradt i dopsymbolum grundar sig — trots allt tal om det lefvande ordet — på en förvanskning af Ordets begrepp. Vi se här bort ifrån den historiska svårigheten, eller rättare sagdt omöjligheten att vindicera detta ord såsom ett Herrens eget ord. Det ödesdigra är, att hvad som bör betraktas såsom det primära och kyrkoskapande Ordet, fattas såsom en troslog, såsom en för tron bindande summa lärosatser. Detta återverkar å andra sidan på uppfattningen af det lefvande muntliga ordet. Är det kyrkoskapande ordet troslog, så uppgår det muntliga Ordet i att betraktas såsom blott den subjektiva erfarenheten. Den grundtvigska kyrkoteorien finner ingen rätt jämnvikt utan oscillerar mellan katoliserande och sekteriserande tankar.

Af de nämnda företeelserna från 1880-talets förra hälft, hvilka såsom sådana äro att betrakta såsom sträfvanden till kyrkoidéns förstärkning, återstår nu den s. k. nylutherianismen. I Tyskland representeras den af Kliefoth, Löhe, Stahl, Vilmar, Münchmeyer, Delitsch m. fl. När vi i det följande behandla detta kyrkoideal, sådant som det gör sig gällande hos oss i Sverige, sker detta icke endast af lokala hänsyn, ehuru sådana visserligen i och för sig skulle vara ett fullt tillräckligt motiv. Icke heller blott därför att detta kyrkoideal här möter i

<sup>1</sup> Här af följer, att Grundtvigs ämbetsbegrepp blir ett annat än den anglikanska rörelsens. Visserligen har han i tidigare skrifter sökt vindicera äfven en dogmatisk vikt åt den oafbrutet fortplantade invigningen (jmf. a. a., sid. 254), men han afvisar senare sådana tankar; jmf. t. ex. efterskriften i Den sande Christendom, sid. 421, där han säger sig tidigare dåligt ha skiljt mellan Herrens enda salighetsmedel, sakramenten, och invigningen af biskopar och präster, hvilken har varit hele den selvgjorde Aandeligheds Skalkeskjul.

en enhetligare gestalt än i Tyskland. Riktningen framträder hos oss något senare än i Tyskland. Vi öfverskrida halfsekelskiftet och komma in på 50-, 60- och 70-talen. Bredvid denna s. k. nylutherianism möta vi samtidigt både en kyrkoidé af öfvervägande pietistisk-ortodox typ och samfundsideal af mer eller mindre utpräglat sekterisk typ, mestadels af reformert ursprung. I Sverige kommer kyrkoidéns kris i stort sedt först nu till full medvetenhet. Just på grund af den koncentration i krisen, som här af förorsakas, äger kyrkobegreppets läge i Sverige vid 1800-talets midt och i de följande decennierna och de två former af kyrkoidéns själf försvar, som vi här möta, ett intresse, som vida öfvergår det rent lokala.

---

### TREDJE BOKEN.

## Två i Sverige framträdande former för kyrkoidéns själf försvar under 1800-talet.

### Kap. 9. Det lundensiska kyrkobegreppet.

#### I. *Svensk Kyrkotidning och bakgrunden för dess kyrkoteori.*

I stort sedt har naturligt nog den lutherska kyrkoidén i Sverige varit underkastad en utveckling, som varit besläktad med den i reformationens moderland. Den fasta utprägling af kyrkoidén, som ortodoxien gifvit i sin lära om den osynliga och synliga kyrkan, vann herravälde äfven i Sverige. Samma faktorer, som i Tyskland verkade destruktivt på kyrkoidén och förde denna in i ett kritiskt läge, gjorde sig, om än i något svagare grad, gällande äfven hos oss. Därmed sammanhänger då, att det äldre af den lutherska ortodoxien präglade idealet fortlefde starkare och mera obrutet än i Tyskland, och att kyrkoidéns kris icke fick samma aktualitet som där. Frågan om kyrkan var icke heller någon egentligt aktuell fråga i Sverige under 1800-talets första årtionden. Hvad den svenska romantiken beträffar, utlöste den icke något större intresse för kyrkoidén. Någon motsvarighet till den direkta förbindelse, som råder mellan romantiken och grundtvigianismen eller oxfordsrörelsen äga vi icke i Sverige. Icke heller ställde de andliga rörelserna från 1800-talets första årtionden — och detta gäller äfven om H. Schartau<sup>1</sup> — på allvar fram frågan om kyrkan såsom ett problem, hvilket tvingade den kristna tanken till energiskt arbete.

---

<sup>1</sup> Angående Schartaus kyrkobegrepp jmf. nedan sid. 160 ff.

Vid midten af århundradet blir kyrkoidéns läge i Sverige ett helt annat. Har krisen i det föregående fördröjts, så blir den nu af så mycket mera akut karaktär. Om det förändrade läget vittnar den synnerligen rika litteratur, som problemet om kyrkan framtvingar. Kyrkoidén blir nu t. o. m. det afgjordt centrala teologiska problemet, som diskuteras öfverallt, såväl i en mängd särskilda afhandlingar och skrifter som i en hel del framträdande teologiska tidskrifter och äfven i den periodiska pressen. Behovvet efter att klarlägga kyrkoidéns innebörd gör sig starkt gällande, olika ideal framträda och bryta sig mot hvarandra. Det teologiska tankearbetet lefver så som aldrig förr i kyrkokrisens tecken. Redan under 1830-talets sista år och under 1840-talet börjar så småningom frågan om kyrkan att vinna större aktualitet.<sup>1</sup> Karakteristiskt är emellertid, att den i Lund till och med år 1842 utkommande mycket vakna och betydelsefulla Theologisk Qvartalskrift ännu endast ytterst obetydligt sysslar med dessa spörsmål. När efter tolf års förlopp en ny teologisk tidskrift grundas i Lund, är debatten om kyrkoidén redan i full gång. Svensk Kyrkotidning träder helt och hållet i tjänst åt en allt från början klart fattad kyrkoidé och dess innehåll utgöres alla årgångarna igenom till öfvervägande grad af arbete på att fixera och häfda detta kyrkoideal samt i tidens olika frågor draga ut de praktiska konsekvenserna af detsamma.<sup>2</sup> År 1861 startas i Upsala Theologisk Tidskrift, äfven den begynnande med en programafhandling »om Guds församling eller kyrkan». Här häfdas en från den lundensiska åskådningen väsentligt skild kyrkoidé, till hvilkens klarläggande sedan upsalateologien såväl i Theologisk Tidskrift som eljest i särskilda skrifter lämnar en mängd bidrag.

Den närmaste orsaken till att kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen nu så starkt framträdde i Sverige och därmed också till denna lifliga debatt om kyrkan, utgjordes af de mångskiftande företeelser, hvilka pläga gå under namn af de stora evangeliska väckelserörelserna. Dessas utbredning genom verksamhet i tal och skrift skall icke här skildras.<sup>3</sup> Inom det gemensamma namnet slu-

<sup>1</sup> Jmfr härtill t. ex.: Ecclesiastik Tidskrift, utgifven i Upsala af C. E. Fahlcrantz, A. E. Knös och C. J. Almquist, samt den från 1840 först i Kristianstad, sedan i Stockholm af J. Ternström utgifna Nordisk Kyrkotidning.

<sup>2</sup> Jmfr G. Billing, Biskopen m. m. Ebbe Gustaf Bring, sid. 54. Med all rätt heter det här: »Äfven sådana uppsatser, som vid första påseende kunna tyckas afhandla fjärran från kyrkobegreppet liggande ämnen, torde vid närmare undersökning visa sig hafva ett tämligen nära sammanhang med frågan om kyrkans väsende och hennes funktioner».

<sup>3</sup> Jmfr härtill Lundin, Kyrkohistoria III: 1, sid. 230—291 samt E. J. Ekman, Den inre missionens historia.

tas som sagdt stora olikheter såväl till ursprung som art och värde. Än möta vi direkta kolonisationsföretag från på reformert mark vuxna religiösa samfund, baptism, metodism o. s. v., än åter strömningar, som med större eller mindre inflytande från den reformerta engelsk-amerikanska världen, står i närmare sammanhang med äldre pietistiska rörelser inom lutherdomen. Ställningen till svenska kyrkan växlar från fientlighet och förakt till passivitet eller benägenhet för en »fri anslutning». Det samfundsideal, som låg bakom och uppbar dessa rörelser, kommer visst icke alltid, i begynnelsen snarare mera sällan, till klar medvetenhet. I större eller mindre grad verkar dock öfverallt den kyrkoidén upplösande faktor, som vi i det föregående funnit bestå däruti, att den enskilda erfarenheten fattas såsom det kristna samfundets konstitutiva princip. Naturligt nog skall denna till sitt väsen sekteriska samfundsidé på håll, där den tidigare varit en mera omedveten förutsättning, så småningom allt mera öppet framträda och sträfva att göra sig gällande,<sup>1</sup> för så vidt den nämligen icke blir öfvervunnen af eller drifven till kompromisser med en på annat sätt orienterad samfundsidé. Därför att denna sekteriska princip på sina håll icke omedelbart framträder i full medvetenhet, får man emellertid icke öfverdrifva skillnaden mellan tidigare och senare skeden.

Kyrkoidéns akuta kris i Sverige vid midten af 1800-talet framkallas alltså närmast af den af de båda för kyrkoidén destruktiva hufvudfaktorerna, som får sin karaktär däraf att samfundsprincipen förläggas i den individuella erfarenheten. Det är en själfklar sak, att detta förhållande, som bestämmer krisens art, också inverkar på beskaffenheten af det själf försvar, som kyrkoidén här utvecklar. På tvenne linjer möter detta kyrkoidéns själf försvar: den lundensiska och den upsalienska. Båda ha det gemensamt, att de vilja hämta styrka hos Luthers kyrkobegrepp. De äro icke desto mindre, såsom det följande skall visa, hvarandra högst olika. Man skulle kunna säga, att den upsaliensiska typen trots sina bemödanden icke når fram — eller om man så vill tillbaka — till Luther; den ser honom allt för mycket genom pietismens och ortodoxiens glasögon. Den lundensiska typen åter når verkligen fram, den får därför också verkligen i viss mån ett

<sup>1</sup> Typiskt för den allmänna tankegången blir då E. J. Ekmans resonemang (a. a., sid. 2093): de troende måste för gemensam uppbyggelse och verksamhet sluta sig tillsamman. Så bilda de en Kristi kyrka i biblisk mening med de apostoliska församlingarna till mönster i motsats till den falskeligen s. k. kyrka, som sluter inom sig äfven otrogna och orättfärdiga och som icke utesluter de orättfärdiga från sakramentens bruk.



djupare tag i det för den lutherska kyrkoidén egendomliga, men den når å andra sidan icke blott till Luther utan också längre tillbaka och visar därför tillika ett öfverskattande af det för den lutherska och katolska kyrkoidén gemensamma.

Under nio år — 1855—1863 — utkom i Lund Svensk Kyrkotidning med E. G. Bring, W. Flensburg och A. N. Sundberg såsom redaktörer. Det stora inflytande detta tidningsorgan utöfvat i vårt land får sin förklaring icke minst genom dess energiska vilja och klart bestämmda hållning. Svensk Kyrkotidning betydde det offentliga framträdandet af ett program, som var fast, slutet och utpräglat icke blott med hänsyn till de olika kyrkoorganisatoriska frågor, som stodo på dagordningen, utan också och framför allt med hänsyn till själfva det bakomliggande kyrkoidealet. Det redan från början noggrant genomtänkta programmet fullföljdes med oblidkelig konsekvens alla nio årgångarna igenom. Också omdömena om tidens olika företeelser på det teologiska och kyrkliga området bära en starkt enhetlig prägel, om än de senare årgångarna visa sig något moderatare i bedömandet af bekämpade rörelser och åskådningar. Hvad tidskriftens stridssätt beträffar inlåter den sig icke annat än i undantagsfall på polemik; »vi tro» — heter det i den första årgången — »att sanningen mer vinner på en positiv utredning af de tvistiga frågorna, än på en strid, som, efter hvad erfarenheten på andra håll utvisar, alltför lätt urartar till käbbel.»<sup>1</sup> De flesta af de ofta nog ytterst häftiga och missförstående anfallen lämnas därför åt sitt värde; när åter redaktörerna inlåta sig på polemik eller försvar — oftast nog ombesörjda af Bring och Sundberg — sker detta alltid på strängt sakligt sätt.

Sin för en tidskrift nästan unika slutenhet och enhetlighet vinner Svensk Kyrkotidning framför allt därigenom, att de tre utgifvarne, hvilka själfva skrifvit utan all jämförelse hufvudparten af innehållet, en för alla och alla för en stodo för sina artiklar. Dessa äro icke signerade; de äro också hvad åskådningen beträffar så fullkomligt öfverensstämmande med hvarandra, att det torde vara ytterst vanskligt att endast genom analys af denna bestämma, hvem som skrifvit de olika artiklarna. Bredvid utgifvarne måste ännu ett fjärde namn nämnas: H. Reuterdahl känner sig solidarisk med dem och bevisar detta genom ett flertal likaledes anonyma artiklar; dock märker den noggrannare undersökningen af dessa en viss skiftning, väl förklarlig, då ju Reuterdahls teologiska åskådning utbildats under så väsentligen olika förhållanden och olika inflytanden än de andras. Numera är det möjligt att åtminstone i hufvudsak bestämma, hvem som lämnat de olika bi-

<sup>1</sup> Svensk Kyrkotidning (cit. Sv. Kt.), 1855, s. 266.

dragen. Sundberg omnämner i sin minnesteckning öfver Reuterdahl, hvilka som flutit ur hans penna.<sup>1</sup> Förteckningen på Flensburgs viktigaste finnes offentliggjord i Lunds universitets matrikel år 1879,<sup>2</sup> och en redogörelse för Sundbergs bidrag, hvilkens fullständighet dock icke garanteras, finnes införd i Kyrkohistorisk Årsskrift år 1905.<sup>3</sup> Angående Brings författarskap finnes blott ett meddelande i G. Billings minnesskrift om, att han författat den inledande programartikeln om kyrkan.<sup>4</sup> Med ledning af uppgifterna om de öfriga medarbetarne kan ju emellertid — åtminstone med en till visshet gränsande sannolikhet bestämmas, hvilka hufvudartiklar som härröra från Brings hand. Frånsett den inledande, genom årgångarna 1855 och 1856 fortlöpande afhandlingen om kyrkan samt den åtföljande instruktiva repliken med titel »hvad är kyrkan», har Brings medarbetarskap till öfvervägande

<sup>1</sup> Dessa äro: Sveriges kyrka med hänseende till utlandets (1856); Om religiös dissens och förslaget till religionsfrihet i Sverige (1857); Staten, religiös, christlig bekenntelsestrogen, likgiltig (1859); Föredrag, hvarmed prästmötet i Upsala den 7 juni af ärkebiskopen öppnades (1859); Hvad innebär det hos oss mången gång hörda ordet, att man kan lära i öfverensstämmelse med Guds ord och vara en god evangelisk kristen, utan att erkänna Kristus såsom Gud? (1862). — Lefnadsteckningar öfver Kungl. Svenska Vetenskaps-Akademiens efter år 1854 aflidna ledamöter, Bd 2, h. 2, sid. 297 f.

<sup>2</sup> Af Flensburg äro, utom recensioner och notiser, följande uppsatser: Den nya lagen rörande missbruk af sakramenterna (1855). Om förnufts- och samvetsfrihet (1855); Religiösa själfbekännelser af en f. d. ateist (1855); D:r Kierkegaards kamp mot den officiella kristendomen (1855); Är allmän religionsfrihet af svensk lag medgifven? (1855); Den kristliga familjeordningen (1856); Lutheranismen och Union (1856); Det kyrkliga tillståndet i Norge (1856); Den kyrkliga författningsfrågan i Danmark (1856); Om den enskildes förhållande till det kyrkliga samfundet (1858—59); Om arfsyndens tillräknelighet (1858 och 1860); J. P. Mynster och hans betydelse för Danmarks kyrka (1861). — Lunds universitetsmatrikel 1879, sid. 28 f.

<sup>3</sup> Sundberg har förutom ett stort antal öfverblickar öfver kyrkliga förhållanden i andra länder samt en del recensioner lämnat följande mera betydande bidrag: Något om det s. k. kristliga kolportörsväsendet och dess litteratur i vårt land (1855); Statskyrka och frikyrka (1855); Tidningen »Evangelisk kyrkovän» och Augsburgska bekenntelsens XIV artikel (1855); Om den inre missionen (1856); Baptismen och dess närvarande ställning i Tyskland och i den skandinaviska norden (1857); Engelsk högkyrklighet och lågkyrklighet (1857); Det första skandinaviska kyrkomötet i Köpenhamn (1857); Den evangeliska alliansens möte i Berlin (1857); Hvad är kyrkan och hvad den kristna församlingen (1858); Kan man tillerkänna utlandets nu vanliga omdömen om svenska kyrkan något verkligt värde eller af dem draga någon nytta? (1858); Allmänna tidsbetraktelser och återblick på det förflutna året (1859); Rom förr och nu (1859); Om dop, kyrka och predikoämbete (1860); Öfersikt af kyrkliga förhållanden och tilldragelser (1862). — Kyrkohistorisk Årsskrift 1905, sid. 266 ff.

<sup>4</sup> G. BILLING, a. a., sid. 351.

del rört praktiskt kyrkliga spörsmål. Dessa var han, professorn i praktisk teologi och den inflytelserike ledamoten af prästeståndet, särskildt skickad att handlägga. Här har han författat en stor mängd artiklar behandlande alla de många kyrkorättsliga, organisatoriska och liturgiska reformförslag, som vid denna tid sågo dagen och ventilerades. Öfverallt gör sig här hans logiska skärpa och stora grundlighet gällande. Obestriddigen intar han en viss ledareställning inom den lundensiska af Kyrkotidningen representerade teologiska skolan.<sup>1</sup> Bredvid Bring står Flensburg såsom den måhända teologiskt skarpsinnigaste och djuptänktaste af de tre redaktörerna. Särskildt hans vidlyftiga afhandling »Om den enskildes förhållande till det kyrkliga samfundet» är ett bevis härfpå och tillika ett af de mest upplysande och representativa dokumenten för kännedomen om Svensk Kyrkotidnings kyrkoideal. De af honom lämnade bidragen behandla framför allt kyrkoidén från etisk synpunkt. Sundbergs, af en liflig och åskådlig framställning kännetecknade artiklar äro hufvudsakligen af två slag: dels orienterande öfverblickar öfver det kyrkliga läget i andra länder, dels en rad apologetisk-polemiska inlägg till försvar emot angrepp på samt närmare belysning af en hel del punkter i det lundensiska kyrkobegreppet. Af de tre utgifvarne har Sundberg den i den polemiska debatten skarpaste pennan.

Vi fråga efter de faktorer, som kunnat bereda väg för och som utöfvat direkt inflytande på utgestaltningen af den kyrkoidé, som möter i Svensk Kyrkotidning. Hvad det senare beträffar har den förut nämnda nära besläktade af Kliefoth m. fl. företrädde riktningen utöfvat ett mycket starkt inflytande, om än den lundensiska teologien

<sup>1</sup> Angående den roll, som härvid hans personlighet spelat, citerar jag några ord ur G. Billings minnesteckning: » Hans personlighet blef en hjälp mot mången misstanke och mycket missförstånd. Den som i likhet med författaren till dessa rader lefde midt ibland den nya rörelsens anförare och djupa leder, kan vittna om den stora misstänksamhet, hvarmed man betraktade dem, som ansågos såsom rörelsens motståndare, huru böjd man var att hos dem se likgiltighet för att ej säga fientlighet mot Guds rikes tillväxt; men han kan ock vittna, huru man dock ej ville eller vågade anklaga Bring för sådant utan behöll öfvertygelsen om allvaret i hans personliga kristendom och i hans nitälskan för sann kristendom». Såsom belysande för detta förhållande anför Billing ett utdrag ur ett bref från den »frikyrkliga» rörelsens ledare i Skåne H. B. Hammar till Bring vid dennes afflyttning till Linköping. Han skrifver: »det kändes svårt att mista dig. Aldrig hade jag trott, att Du var mig så kär, som jag nu erfar det, när du skall lämna det stift, där — — — Vi tänka olika i många ting, men jag är viss uppå, att vi båda ha samma mål för ögat. — — — Du har alltid varit mild och fördragsam och aldrig dömt personerna efter deras åsikter». — G. Billing, a. a., sid. 58.

på intet sätt slafviskt följer den tyska »nylutheranismen», som f. ö. icke på långt när är en så enhetlig och slutna företeelse som den svenska anförvandten, och som i flera af sina representanter vida mer än Svensk Kyrkotidning öfverskattar det för luthersk och romersk kyrkoidé gemensamma. Den lundensiska teologiens beroendeförhållande är emellertid omissskänneligt och finner sitt starkaste uttryck i den af Bring författade inledningsafhandlingen »Om kyrkan», som under titeln har orden: »efter Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche». I inledningen heter det bl. a.: då vi nu gå att aflägga vår bekännelse om kyrkans natur och väsende, »äro vi lycklige att kunna göra detta under hufvudsaklig ledning af ofvan anförda förträffliga arbete, med hvars grundåsikter vi i det hela öfverensstämna.»<sup>1</sup> Har hufvudinflytandet kommit från denna tyska skola, så saknar det emellertid icke sitt intresse att söka efter andra faktorer, som kunnat tjäna till att hos Svensk Kyrkotidnings ledande män bereda mark för det af dem häfdade kyrkoidealet.

Det kan här ligga nära till hands att tänka på Schartau och hans i Sydsverige redan starka inflytande. Bring betonar, med hänsyn till sin studietid i Lund, huru fakultetens »verkningar från det praktiska hållet kraftigt understöddes af Schartaus, äfven efter hans död mäktigt verkande ande.»<sup>2</sup> G. Billing talar också i sin minnesskrift om den hjälp, som från praktiskt religiöst håll skänktes Bring genom Schartaus skrifter samt om betydelsen för en predikant af att såsom Bring ha gått i den »hälsosamma skola, hvilkens mästare var Henrik Schartau.»<sup>3</sup> Hvad Flensburg beträffar har han tydligen under sina tidiga dagar tagit djupa intryck af det församlingslif, som Schartau representerar.<sup>4</sup> »Aldrig hade han varit» — skrifer G. Billing — »och aldrig blef han hvad man plägar kalla schartauan, men själf skulle han nog varit den första att erkänna sin tacksamhetsskuld för hvad han från det här antydda hållet mottagit.»<sup>5</sup> Såväl Schartau själf som representanter för hans skola omnämnas också flera gånger i Kyrkotidningen med stor aktning och uppskattning. Karakteristiskt är hvad en af utgifvarne

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 1.

<sup>2</sup> G. Billing, a. a., sid. 11.

<sup>3</sup> G. Billing, a. a., sid 42 och 132.

<sup>4</sup> Jmfr O. Ahnfelt, Ur mina minnen, s. 35: Det religiösa intresset »öppnade hans ögon för den andliga härligheten och den äkta Kristusefterföljden hos de bägge ädla schartaulärjungarne, professorerna Arvid Henrik Florman och Johan Holmbergsson, hvilka han var i tillfälle att ofta iakttaga uti det Nermanska huset i Lund, där han var inackorderad under sin skoltid och studenttid.»

<sup>5</sup> G. Billing i en minnesruna i Kyrklig Tidskrift 1898.



i en artikel med öfverskrift »kyrkliga notiser, från Skåne» skrifver: »den som här tecknar dessa anspråkslösa rader har själf i sina tidigare år lefvat i nära beröring med många personer af den schartauanska riktningen, och vill han med liflig tacksamhet erkänna, att han sedermera ganska sällan fått glädja sig åt ett andeligt umgänge af den stärkande och ordnande art, som det, hvars välsignelse han då i rikt mått fick erfara.»<sup>1</sup> Schartau omtalas också här såsom »en man af den aldraförsta betydelse för den svenska kyrkan i det hela och förnämligast för det område, hvilket han närmast tillhörde». Det nyss anförda vittnesbördet om författarens personliga förbindelse med den schartauanska riktningen antyder också hvad det är i denna, som kan ha spelat en vägrödjande roll för det lundensiska kyrkoidealet. Det är, i allmänhet sagdt, det starka sinne för kyrklig ordning, som så starkt tryckt sin prägel på Schartaus åskådning; närmare bestämdt böra tvenne moment särskildt framhållas, nämligen Schartaus eftertryckliga betonande af dels ordets och sakramentens objektivitet, dels det kyrkliga ämbetets vikt. Båda dessa tankar äro väsentliga beståndsdelar af Svensk Kyrkotidnings kyrkoideal. Dessa sidor hos Schartau värderar man också synnerligen högt. Schartau kunde, heter det, »icke medgifva någon lättsinnig behandling af de heliga ordningar, som i det kristliga samfundslifvet träda den religiösa personligheten till mötes. Den kyrkliga ordningen var redan på hans tid fullt ut lika förslappad och bristfällig som nu, och dock röjer han intet bemödande att kullstörta densamma för de bristernas skull.» »Emellan det andliga prästerskapet och det kyrkliga ämbetet gjorde Schartau en bestämd åtskillnad, och af det nu så beprisade konventikelväsendet var han följaktligen icke någon vän.»<sup>2</sup> Så blir det enligt Kyrkotidningen hans stora förtjänst, att »han inledde en kraftig protest emot det sektväsen, hvars böljor under en längre tid hade öfversvämmat kyrkan.»<sup>3</sup>

Hvad Schartau själf beträffar, har han, såsom redan förut blifvit antydt, med allt sitt utpräglade sinne för tankens klarhet dock icke något egentligt intresse för kyrkoidéns klarläggande. En närmare granskning af hans åskådning visar, att i fråga om kyrkan två i olika riktning gående tankelinjer göra sig gällande och bryta sig med hvarandra. Den ena linjen möta vi i de af Svensk Kyrkotidning framhållna tankarna, särdeles i den utomordentliga vikt Schartau lägger på det ordnade kyrkliga ämbetet.<sup>4</sup> Den andra tankelinjen hänger samman

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 251 och 254.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 252 f.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 251.

<sup>4</sup> Jmfr t. ex. Bref i andliga ämnen h. 1, sid. 69 f. samt 210 ff.: skall någon med rätta framträda såsom lärare utom det ordinarie ämbetet fordras »utom-



med Schartaus syn på frälsningsvissheten. Visserligen har han här velat på det innerligaste förena sina hänvisningar till de subjektiva kännetecknen med hänvisningen till den objektiva i uppenbarelsen framträdande gudsnåden, men det kan svårligen bestridas, att — i synnerhet i predikningarna, mindre i breven — en i viss mån ödesdiger tonvikt kommit att hvila på självreflexionen öfver de kännetecken människan kan iakttaga hos sig själf. Tidsförhållandena — oppositionen mot den falska säkerheten — kunna förklara detta, ödesdigert är det icke desto mindre. För samfundsidén har förhållandet en dubbel betydelse. Tankegången blir ensidigt individualistisk<sup>1</sup> och tvingar till en orientering af samfundsidén utifrån de enskilda individerna. Och vidare: den individuella frälsningsvissheten står alltid i parallellitetsförhållande till vissheten om kyrkan. Skillnaden mellan Schartau och Luther visar sig på denna punkt däri, att denna syn på frälsningsvissheten, hvarhålst den får göra sig gällande, i och med detsamma betingar en sträfvan att låta vissheten om kyrkan hvila på en granskning af kännetecknen på de sanna kristna. I själfva verket möta åter och åter hos Schartau uppfordringar till en dylik granskning, som riktar sig på det inre lifvet, men äfven understundom på mera utvärtens kännetecken.<sup>2</sup> Härmed har den sekteriska principen hemortsrätt i Schartaus åskådning. Den tendens, som härmed är satt till synliggörande af de sanna kristna, motverkas emellertid genom den de objektiva momenten betonande linjen samt därtill omedelbart genom Schartaus bestämda opposition närmast mot det herrnhutiska samfundsidealet. Med tanke på detta skrifver Schartau: »en sann kristen står i osynligt samfund med alla sanna kristna. Utan fara att af skrymtare bli bedragen, kan han icke försöka att göra detta samband synligt för sig eller andra.»<sup>3</sup> Detta Schartaus uttryckliga afvisande af den sekteriska principens konsekvenser har i det följande haft den största praktiska betydelse för den riktning, som följt honom efter, men det betyder gifvetvis intet inre öfvervinnande af den sekteriska principen själf. Schartau har icke kunnat finna någon utgångspunkt, som gjort det möjligt för honom att öfvervinna klyftan mellan de båda disparata tankegångar, hvilka inom hans kyrkoidé bryta sig med hvarandra. Att detta varit omöj-

---

ordentliga bevis för det utomordentliga uppdraget». — Jmfr äfven E. Rodhe, Henrik Schartau såsom predikant, sid. 183 ff.

<sup>1</sup> Jmfr Rodhe, a. a., sid. 226.

<sup>2</sup> Jmfr härtill Schartau, a. a., sid. 160: »endast den delen af församlingen blir att anse såsom församling, hos hvilka trosbegäret visar sig uti en oftare nattvardsgång». Jmfr också Rodhe, a. a., sid. 186.

<sup>3</sup> Schartau, a. a., sid. 122, jmfr äfven 144 och 217 f.

ligt för honom beror framför allt på tvenne omständigheter: för det första att Schartau, när han skall tänka sig kyrkan s. a. s. ofvanifrån — icke från de enskilda individerna — tar sin utgångspunkt i ämbetet.<sup>1</sup> Här i ligger att kyrkan från denna synpunkt blir identisk med den yttre institutionen eller m. a. o. en öfvervärdering af det rent institutionella, hvilken helt naturligt såsom reaktion frammanar den sekterska tankegången. För det andra: utgångspunkten i ämbetet grundar sig — och här i ligger den djupaste orsaken till oförmågan att öfvervinna den inre klyftan i kyrkobegreppet — därpå att uppfattningen af Ordet icke kunnat frigöras från en intellektualistisk-lagisk prägel. Härmed omöjliggöres nämligen hvarje genomförd orientering af kyrkoidén från evangelium såsom skapande faktor, man hänvisas antingen till ämbetet eller till de enskilda troende, den principiella möjligheten af att kunna öfverbygga den klyfta, som vållats af de båda disparata tankegångarna, går förlorad.<sup>2</sup>

Ett annat namn, som här måste komma i åtanke, när det gäller att söka efter den lundensiska kyrkoidéns relationer, är Hegels. Bekant är den förbindelse med Hegel, som röjes såväl i Brings som Flensburgs tidigare författarskap, liksom också den strid, som under början af 1840-talet utkämpades i Lund om E. G. Brings hegelianism<sup>3</sup> närmast med anledning af en i Theologisk Qvartalskrift år 1841 införd afhandling »Om dogmatikens begrepp och form». Fråga är nu om arten af det inflytande, som Hegels filosofi kan ha utöfvat på deras åskådning, särdeles om och i hvad mån den kan sägas ha någon delaktighet i deras i Svensk Kyrkotidning framträdande kyrkoteori. För denna frågas besvarande erbjuder i synnerhet Flensburgs docentafhandling »Om Guds allestädes närvaro» mycket af intresse, icke blott därför att här beröringen med Hegel starkt framträder, utan också därför att denna afhandling direkt sysslar med kyrkoidén och mynnar ut i ett vindicerande af kyrkan såsom »den gudomliga allestädesnärvaros högsta, konkretaste form.»<sup>4</sup> Här har Flensburg starka ord för uppskattningen af Hegels teologiska betydelse: det kan »icke bestridas, att Hegel

<sup>1</sup> Jmfr härtill: Till minnet af Henrik Schartau, minnestal af C. S. Lindblad, sid. 19 f.: »Schartaus kyrkobegrepp häfdar den rätta kyrkan såsom osynlig och den arbetande kyrkan i läroämbetet.»

<sup>2</sup> Har den lundensiska kyrkoidén i sin tur utöfvat något inflytande på schartauanismen? I hvarje fall har den icke åstadkommit någon förvandling af Schartaus kyrkobegrepp. Det inflytande, som ägt rum, och hvars utsträckning här icke kan undersökas, har bestått i ett stärkande af de tankar, som voro gemensamma för Schartau och Svensk Kyrkotidning.

<sup>3</sup> Jmfr härom G. Billing, a. a., sid. 31 ff.

<sup>4</sup> Flensburg, Om Guds allestädesnärvaro, sid. 91.

genom sin storartade uppfattning af lifvet och tillvarelsen först fastställt den reala möjligheten för ett verkligt till grunden gående begripande af kristendomens dogmer. För Hegel reducerar sig nämligen timlighetens alla former till Guds eget lif och vara och ses såsom momenter uti detta lif.» Genom Hegel föres man, menar Flensburg, ut öfver alternativet att antingen »rationalistiskt nivellera och förflyktiga dogmens innehåll eller också supranaturalistiskt låta den kvarstå i hela sin oförmedlade hårdhet och därmed också resignera på all vetenskaplig uppfattning.»<sup>1</sup> Trots alla dessa erkännanden måste handlingen i sin helhet väsentligen förstås såsom en kritisk uppgörelse med Hegel. Dennes tankegång representerar visserligen panteismens »högsta form», men dess fel är att Guds upphöjdhet öfver skapelsen icke kommer till sin rätt; häraf följer såväl att Gud ej kommer till »verklig själfnärvarelse» som ett ofulländadt begrepp om det oändliga.<sup>2</sup> På grundval af denna från den kristna teismen gjorda invändning mot Hegel vill Flensburg uppbygga en helt annan lära om kyrkan än den hegelska. Under det att rationalismen, säger han, som i Kristus endast ser den med rika anlag utrustade historiska individen, blott kan fatta kyrkan såsom »ett mänskligt institut för ernåendet af vissa moraliska ändamål», kan panteismen, som »identifierar Guds ande med världsanden och sålunda låter evigheten helt och hållet absorberas af tiden», blott fatta kyrkan »såsom ett försvinnande moment i statens utveckling».<sup>3</sup> Uppenbarligen vänder sig Flensburg här just emot Hegel. I motsats till honom vill Flensburg åt kyrkoidén vindicera den största vikt genom att rent af fatta kyrkan såsom den högsta formen för Guds — den personliga Gudens — allestädesnärvaro. I Kristus verkar Guds immanens blott på en punkt i tillvaron. »Därför förmedlar han sig själf till upphäfvande af sitt empiriska vara och återvänder till evighetens rike för att sålunda genom sin universella verksamhet göra alla delaktiga af sin eviga personlighets innehåll och därigenom förena dem med sig.» Denna verksamhet förmedlas genom Anden, genom hvilken den i Kristus innehållna personlighetshalten utvecklas och subjektiveras i människorna. I sin personbildande verksamhet är anden samfundsanden, som sammansluter människorna till »en fast och evig» förening, hänvisar dem till Kristus och allt mer utbildar kyrkan till enhet med honom. »Kyrkan är sålunda med skäl att anse såsom den absoluta personlighetens rike, enär den gudamänskliga personligheten är principet däruti och låter sitt eviga

<sup>1</sup> Flensburg, a. a., sid. 34 f.

<sup>2</sup> Flensburg, a. a., sid. 35—40.

<sup>3</sup> Flensburg, a. a., sid. 89.

väsandes innehåll utströmma till de uti kyrkan inorganiserade ändliga andarna.» Först i kyrkan kommer människan till sitt sanna väsen, till sin fulla och verkliga personlighet.<sup>1</sup> Kyrkan blir alltså enligt Flensburgs tankegång den samfundsskapelse, i hvilken Andengör människorna delaktiga af Guds i Kristus inneslutna immanens och därmed den absoluta personlighetens rike. Kyrkobegreppet är bildadt i opposition mot Hegel, och dess olikhet med hans beror såväl på den olika uppfattningen af gudsbegreppet som på den olika värderingen af den mänskliga personligheten.<sup>2</sup> Det formella inflytandet af den hegelska filosofien är, såsom af det föregående synes, mycket starkt. Frånsedt frågan om möjligheten af en blott och bart formell inverkan vore det att underskatta det hegelska inflytandet, om man här försökte beteckna detta såsom endast ett formellt. Reell betydelse har redan från mera allmän synpunkt Hegels starka samfundsintresse haft. Det är icke någon oviktig sak, att tvenne af förkämparna för den lundensiska kyrkoidén gått i skola hos en filosof, för hvilken samfundsidén hade den vikt, som den hade för Hegel. Dock kan det hegelska inflytandet icke inskränkas härtill. I den konstruktion ofvanifrån, från det objektivt gudomliga, som karakteriserar Flensburgs i skriften om Guds allestädesnärvaro framförda kyrkoidé,<sup>3</sup> öfverensstämmer han med Hegel. Just denna tankegång får sedan för Svensk Kyrkotidning rentaf fundamental vikt. I det närmare utförandet af denna konstruktion ofvanifrån skiljer sig Flensburgs framställning från Hegels, liksom också Svensk Kyrkotidning sedan häri skiljer sig från Flensburgs ungdomsskiss. Saken har dock vida mer än blott formell betydelse. I hvarje fall har det hegelska inflytandet bidragit till att låta denna lutherska grundtanke framträda i full klarhet.

<sup>1</sup> Flensburg, a. a., sid. 90 f. Sin tes om kyrkan såsom den högsta formen för Guds allestädes närvaro motiverar Flensburg här slutligen så: då Guds absoluta personlighet, i hvilken Gud i egentligaste mening är immanent, ursprungligen är realiserad i Kristus och genom honom öfvergår på kyrkan, »så att denna varder i mångfalden hvad Kristus är i enheten, så kan Gud i ännu högre mening sägas vara immanent uti kyrkan än uti Kristus, såvida som han här är immanent uti Kristus såsom i principet och medelpunkten uti ett system af personliga andar».

<sup>2</sup> Flensburg intar härmed i förhållande till det hegelska kyrkobegreppet en ställning, som är i viss mån analog till den som Stahl — hvilken ju i Tyskland var en af representanterna för den »nylutherska» kyrkoteorien — intog i förhållande till den hegelska statsidén, jmf. Rexius, Stahls lära om den konstitutionella staten, särskildt sid. 17 ff.

<sup>3</sup> Jmf. härtill Flensburg a. a., sid. 46: i religionen och särskildt i kristendomen är förhållandet icke sådant, att människan är det första och Gud det andra, utan tvärtom är Gud det primära och konstitutiva. Därför måste, fortsätter Flensburg, alla teologiska bestämningar underordnas treenighetsläran.

På tal om de faktorer, som medverkat till den lundensiska kyrkoteoriens framkomst, måste ett särskildt ord sägas om H. Reuterdahl. När han genom sitt anonyma författarskap ställer sig solidarisk med utgifvarne af Svensk Kyrkotidning, intar han dock i viss mån en särställning, såtillvida som hans teologiska utveckling fört honom hit på andra vägar. I sina dogmatiska föreläsningar talar Reuterdahl om kyrkan under öfverrubriken »läran om föreningar af individer såsom delaktiga af nåden»; en af dessa »föreningar» är kyrkan. Det schleiermacherska inslaget i Reuterdahls teologi visar sig här såsom inflytande från den linje i *Der christliche Glaube*, som låte kyrkan bildas genom *das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen*.<sup>1</sup> Såsom den af Schleiermacher påverkade förmedlingsteologien gärna gör, säger Reuterdahl, att denna kyrka, som hvilar på den »i hjärtat tillstädesvarande nåden», närmast är osynlig, men att den icke stannar vid att vara detta: »den osynliga och öfversinnliga kyrkan liksom förkroppsligar sig och blifver synlig.»<sup>2</sup> Om den synliga kyrkan utgör ett förkroppsligande af den osynliga och denna åter är en förening af i nåden delaktiga individer, så möter häri uppenbarligen en, genom Schleiermacher förmedlad tankegång af pietistisk art. Nu motverkas emellertid en hotande sekteriserande samfundsidé af en annan af Reuterdahl alltid starkt betonad och senare för hans samhörighetskänsla med Svensk Kyrkotidning betydelsefull tankegång. Den osynliga kyrkan kan icke förkroppsligas så, att gränslinjen kring densamma blir synlig. Man kan aldrig veta, hvilka som sakna det minimum af nåd, som fordras. »Vill någon förklara kyrkan för synlig, så upphäfver han därmed det för oss så viktiga begreppet af en osynlig kyrka.» Inom den synliga kyrkan åter finnas medlemmar, som på grund af nådens resistibilitet icke kunna erkännas såsom verkliga medlemmar, äfven om de icke med hänsyn till nådens universalitet få anses absolut utanför.<sup>3</sup> Emellertid är denna kyrkoteori, som vid bestämmandet af förhållandet mellan den synliga och osynliga kyrkan erbjuder mycken oklarhet, i sin helhet betraktad genom sin subjektiva orientering vidt skild från Svensk Kyrkotidning.

<sup>1</sup> Tidigare har Reuterdahl bestämt kyrkan såsom »de till himmelriket sig beredande människorna» och sagt, att Kristus velat grundlägga en kyrka, »så vida som denna utgör en förening mellan människor, hvilka eftersträfvat den innerligaste, den närmaste förening med Gud» (i *Theol. Qvartalskrift* 1829, III, sid. 5 ff., jmf. Aulén, H. Reuterdahls teologiska åskådning, sid. 90). Man märke här släktskapen med den tidigare Schleiermacher, men utan den förnäma öfverlägsenhet gent emot de historiska kyrkosamfundet, som karakteriserar hans Reden (jmf. ofvan sid. 136).

<sup>2</sup> Jmf. Aulén, a. a., sid. 233 f.

<sup>3</sup> Aulén, a. a., sid. 234.



Hvad som framför allt har fört Reuterdahl till att ställa sig solidarisk med denna har icke heller så mycket varit hans tidigare utgestaltung af kyrkobegreppet utan ett allmänt med den samtida s. k. historiska skolan beslätadt grunddrag i hans tänkande, nämligen hans häfdande af den historiska verklighetens värde redan för denna verklighets egen skull. Liksom Sverige redan genom sin tillvaro har sanning för svensken, liksom familjen har sanning för hufvudern, så förhåller det sig också med de historiska kyrkosamfundet: de ha värde redan genom sin historiska tillvaro.<sup>1</sup> Med denna grundåskådning är det helt naturligt, att Reuterdahl i Svensk Kyrkotidning skulle komma att lägga särskild vikt vid nationalkyrkliga synpunkter — på denna punkt ligger, kan man säga, Reuterdahls insats i Svensk Kyrkotidnings program: »vi våga säga både svensk kyrka och Sveriges kyrka. Och vi våga det utan att därför sätta kyrkobegreppet lägre än det af dem sattes, som ogilla sammansättningen.»<sup>2</sup> Hvad hans författarskap här i öfrigt beträffar deltagar han icke själf i den principiella utredningen af kyrkans begrepp, men bygger i det väsentliga på den grundåskådning, som behärskar tidskriften, äfven om någon gång icke fullt samstämmade reminiscenser från hans tidigare orientering af kyrkoidén kunna framträda.

Innan vi nu öfvergå till en framställning och kritisk granskning af det i Svensk Kyrkotidning förfäktade kyrkoidealet, har det sitt värde att till belysning något beröra riktningens allmänna syn på det samtida kyrkliga läget. Såsom den väsentligaste orsaken till kyrkokrisen och till den lifliga debatten om kyrkoidén i Sverige under tiden efter 1800-talets midt ha vi i det föregående framhållit de mångskiftande andliga rörelser, som vid denna tid gingo fram genom landet. Det finnes i Svensk Kyrkotidning många vittnesbörd om glädje öfver det vaknande religiösa intresset och den större lifaktigheten i jämförelse med den föregående tiden äfvensom mångt erkännamt ord om de nya rörelsernas starka nitälskan för kristendomens sak. Emellertid ser tidskriften icke desto mindre såsom en sin hufvuduppgift att utöfva en kritisk granskning af dessa andliga rörelser art; den finner nämligen, jämte allt det goda också sådant, som, enligt hvad den förmenar, måste komma att utöfva ett destruktivt inflytande just på kristendomens läge,

<sup>1</sup> Jmfr Aulén, a. a., sid. 106 och 91.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 2. »För mången är», skriver Reuterdahl, »i våra dagar kyrka något så luftigt, så molnen och de öfre områdena tillhörande, att hvarje dess förmälning med jorden, med samhällsbildningarna på jorden, med folken och staterna, anses obehörig, den etheriska varelsen förnärmande och därför förkastlig». Härmed har man emellertid »sagt farväl åt all historia» — historien har i hvarje fall »erkänt föreningens riktighet».

och som därför tvingar till kritisk belysning. Dess kritik kan sammanföras under tre hufvudpunkter. För det första granskas rörelsernas religiösa art från synpunkten af deras förhållande till lutherdomen. Visserligen vore det själfklart, menade man, att hvarje slags levande kristendom vore bättre än blott skenkristendom, men därför vore icke sagdt, att all slags levande kristendom vore lika god, tvärtom vore det härvid på det högsta angeläget att värna om det rika och djupa lutherska arfvat.<sup>1</sup> Därför är man skarpt afvisande mot den propaganda baptis- men och metodismen utöfvade. Men icke heller de andra mera inom- kyrkliga rörelserna gå fria för anmärkningar från denna synpunkt. Särskildt skriftspridningen underkastas vid flera tillfällen en ingående granskning, som påvisar både i huru hög grad den är främmande för luthersk kristendomstyp och huru mycket rent underhaltigt gods, som bjudes. Med sorg ser man ock, hur mångenstädes de gamla uppbyggelseskrifterna skjutas undan för en »uppsjö af halft religiösa och halft polemiska småskrifter»<sup>2</sup> af mycket blandadt värde. Upprepade gånger möta i Kyrkotidningen uttalade bekymmer öfver den »latitudi- naristiska» ståndpunkt, som de nya riktningarna intaga, och som yttrar sig i den redan allmänt vedertagna benämningen »evangelisk», »evan- gelisk mission», »evangeliska traktatsällskap» o. s. v. Äfven Foster- lands-Stiftelsen, som vill stå på luthersk grund, befinnes sprida från lutherdomen afvikande idéer<sup>3</sup>. För det andra finner Svensk Kyrkotid- ning, att rörelserna öfverskatta sig själfva, när de betrakta sin verk- samhet såsom begynnelsen till Sveriges evangelisation eller när de sträfva att bli församlingar i församlingen eller sådana korporationer af troende kristna, »som på sig öfvertagit alla de funktioner, hvilka inbe- gripas uti det allmänna prästadömet och åtskilligt däröfver.»<sup>4</sup> Tvenne ting framhållas härvid framför allt: dels den faktiska omöjligheten af att kunna realisera synliggörandet af samfundslinjen kring de troende, dels de drag af andligt högmod och andligt dömande, som ovillkorligen kommer att visa sig härvid.<sup>5</sup> Med denna öfverskattning af det egna sammanhänger för det tredje underskattning af svenska kyrkan och hennes ordning. Hvad närmast ställningen till denna senare beträffar

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Sv. Kt. 56, 297: »är det ock otvifvelaktigt, att kristligt lif uppstår allestädes, där tron bygger på Jesu Kristi förtjänst allena, så kan det likväl omöjligen vara betydelselöst för detta lifs sanning och styrka, i hvilken större eller mindre grad det närmare utvecklade trosinnehållet äger renhet, djup och konsekvens». Jmfr ock 1860, sid. 76.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, 182, jmfr t. ex. 1856, sid. 37 f., 273 ff., 283 ff., 1858, 15 f.

<sup>3</sup> Jmfr t. ex. Sv. Kt. 1859, sid. 31.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 37, jmfr t. ex. 1856, sid. 293 och 367.

<sup>5</sup> Jmfr t. ex. 1858, sid. 16; 1856, sid. 324.

stå anklagelserna mot det sätt, på hvilket den fria lekmanverksamheten bedrifves i främsta rummet. Visserligen mottager hvarje »ärlig präst» gärna en »kristlig och prästerligt sinnad» lekmanns biträde, men när lekmännen vilja för sig taga ordets och sakramentens förvaltning, så betyder detta ett förstörande af det kyrkliga ämbetet och därmed nedbrytandet af en af Herren själf stiftad ordning. Misstroende och split utsås; fientligheten mot kyrkans former börjar att beröfva denna hennes ädlaste och bästa krafter. Den nytta, som kan medföras, motverkas af den moraliska skada, som missaktningen mot Guds ordning måste medföra.<sup>1</sup> Icke heller Fosterlands-Stiftelsen intar någon tillfredsställande hållning, utan visar inre oklarhet, då den å ena sidan icke vill veta af någon oorganiserad lekmanverksamhet, å andra sidan konstituerar sig själf till kontrollerande myndighet.<sup>2</sup> Svensk Kyrkotidning bestrider, att man ur det allmänna prästadörets idé kan motivera rättighet för hvem som helst att usurpera det kyrkliga ämbetets åligganden.<sup>3</sup> Om den inre kallelsen är verklig, bör den som känt densamma kunna underkasta sig de yttre villkoren för ett ordningsenligt utöfvande af lärare- och själasörjareverksamhet — vådan af otillräckliga förutsättningar framhålles.<sup>4</sup>

Svensk Kyrkotidnings bemötande af anklagelserna mot den svenska kyrkan öfvergår i ett försvar för denna och dess betydelse. Härvid erkännes oförbehållsamt, ofta nog i mycket starka ordalag de brister, som vidlåda kyrkan och hennes verksamhet. Så heter det t. ex. såsom inledning till allvarliga bättringsrop: »om också alla dessa kärlekslösa omdömen öfver det prästerliga ämbetet och dess organer visserligen icke lända de dömande till någon förtjänst i hans ögon, som till slut dömer med rättfärdighet; så är det dock lika visst, att i detta allmänna hat och misstroende till kyrkans tjänare fullbordas ett Herrens stränga straff öfver den syndaskuld, som den närvarande och närmast föregångna klerikala generationen sig åsamkat. Det är en så oerhörd tyngd af andelig tröghet och sömnaktighet, af lättsinne och tuktlöshet, af

<sup>1</sup> Jmfr härtill t. ex. Sv. Kt. 1855, sid. 31; 1856 sid. 37, 112, 323, 359; 1857, sid. 255, 278. — Man fruktar, att brytningen med kyrkan skall komma att försvaga kristendomens ställning i Sverige. »Världen», menar Svensk Kyrkotidning, förstår detta och skänker separationen sitt stöd härtill. Sedan skall den icke få svårt att antingen krossa separatismen eller också förjaga den till en vrå, »där den visserligen ostörd af världen, men också utan inflytande på världen får sköta sina separatangelägenheter» (Sv. Kt. 1858, sid. 22).

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 232 f.

<sup>3</sup> Det allmänna prästadörets funktionärer representeras enligt Kyrkotidningen närmast af husandakten. Sv. Kt. 1856, sid. 110.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 112, 359—362.

girighet och obarmhärtighet, af råhet och osedlighet, att omöjlig den dom kunnat uteblifva, som i våra dagar verkligen kommit.»<sup>1</sup> Men å andra sidan vill man också peka på det ljusa, som dock finnes i kyrkan, på det andliga lif, som dock lefves i henne. Hon är dock icke, såsom hennes vedersakare säga, ett »ispalats» en »hvitmenad graf» eller ett »Babel». Där finnes mycken lefvande gudstro och mycken kärlek till Guds ord och gudstjänsten. Det gäller att pröfva vittnesgillheten hos alla de in- och utländska svartmålingarna. Svensk Kyrkotidning granskar ingående dessa skrifter och finner de inländska till stor del hvila på ensidiga och skefva förutsättningar och de utländska åter okritiskt bygga på dessa svenska partiskrifter.<sup>2</sup> Den kritik, som utöfvas utifrån skefva förutsättningar, måste bli skef och vilseledande, Dessa skefva förutsättningar äro af olika slag. En dylik är det, när man anklagar svenska kyrkan därför att den är en ecclesia mixta, för att dess nattvardsbord icke äro »rena», för att den ej kan tillse, att dess lärare verkligen äro sanna kristna, och af dessa grunder frånkänner den karaktären af att vara kyrka. Hvad man här fordrar är både en omöjlighet och strider mot hvad Jesus och apostlarna sagt.<sup>3</sup> Skef blir kritiken vidare, om den icke ser, att denna kyrkokaraktär hvilar på andra faktorer, nämligen på Ordet och sakramenten.<sup>4</sup> Man hänvisar till den lutherska trostanken, att där Ordet och sakramenten äro, där måste ock Kristi kyrka vara. Stundom gifves emellertid häråt den vändningen, att man, såvidt man icke förnekar dopets verkan, icke får anse »hvarje kristendomsnista» hos den döpte kunna vara utsläckt —

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 282 f.; jmftr t. ex. 1855, sid. 38; 1856 sid. 8 f., 293; 1858, sid. 15, 38, 73; 1859, 383.

<sup>2</sup> Jmftr härtill angående de utländska skrifterna om svenska kyrkan Sv. Kt. 1856, sid. 3 f., 31; 1858, sid. 209 ff., angående de svenska 1855, sid. 97 ff., 1858 sid. 14 f., 210 ff.; Särskildt Reuter dahl framhåller gärna de ljusare sidorna i svenska kyrkans tillstånd och hvad den faktiskt utträttat för det andliga lifvet; det är med kyrkan som med mycket annat godt: »den verkar utan att det bemärkes. Så länge det äges, glömmes man hvad det är och hvad därpå beror. Är det förstördt, så får man först erfara, huru man tillspillo gifvit ett oundgängligt villkor för (det andliga lifvets) välbefinnande»; 1856, sid. 1 ff., 1858, sid. 22 ff., 1859 anser han sig t. o. m. kunna skrifa: »Jag kan tryggt säga, att bemödandena i Sveriges kyrka aldrig varit bättre än i de sista tjugo till trettio åren. Då kommo ovänner och sådde tvedräktens och söndringens ogräs i den visst icke mycket frodiga och rika, men dock i stillhet sig förkofrande sädesåker» (sid. 181).

<sup>3</sup> Jmftr Sv. Kt. 1856, sid. 24 f., 1858, sid. 74 f.

<sup>4</sup> Jmftr t. ex. Sv. Kt. 1855, sid. 37 ff.: »är svenska kyrkan i besittning både af det rena ordets predikan och sakramenternas ordningsenliga förvaltning, så förstå vi icke hvad orsak, som är förhanden till att därifrån affalla».

svagt lif är dock icke detsamma som död.<sup>1</sup> Är förhållandet till Ordet och sakramenten det afgörande, så blir det slutligen skeft att mena, att svenska kyrkan icke skulle kunna vara kyrka, därför att den är statskyrka. Det onda ligger djupare och kan icke borttagas genom olika författningsformer. Statskyrkoformen är en kyrklig författningsform bredvid andra, med sina olägenheter — den svenska statskyrkoformen är intet fullkomligt — men ock med sina förtjänster; Svensk Kyrkotidning är för sin del öfvertygad om att dessa senare öfverväga.<sup>2</sup>

I regel har domen fallit ytterst hård öfver Svensk Kyrkotidnings verksamhet i allmänhet och öfver dess hållning till de samtida religiösa rörelserna i synnerhet. Man har i denna hållning sett idel oförmåga att förstå och bristande sinne för det nya och starka lif som ville bryta sig fram. Så har man icke heller kunnat finna, att Kyrkotidningen haft någon annan betydelse än den, att den onödigtvis skärpte och förbittrade striden och genom sin skarpa, afskräckande kritik gjorde det omöjligt att kyrkligt inordna de nyvaknade religiösa krafterna. Att häri ligger åtskillig sanning och att Kyrkotidningens förhållande till de nämnda religiösa rörelserna varit behäftad med stora brister torde också framgå af det föregående. Dessa brister stå i närmaste sammanhang med kyrkobegreppet och skola träda fram vid granskningen af detsamma. Dock frågas: är detta sätt att dela skuggor och dagar, så att skuggorna ensamma falla öfver Kyrkotidningen, fullt rättvist? Det kan endast vara det under den förutsättningen, att de principer, hvilka Kyrkotidningen hos de religiösa rörelserna bekämpade såsom skadliga, antingen icke varit tillfinnandes hos dem eller under rörelsernas senare utveckling, när konsekvenserna börja framträda, visat sig endast gagna kristendomens sak. Såvidt vi kunna se, finnes det skäl nog till en viss betänksamhet, innan man alldeles bryter stafven öfver Svensk Kyrkotidning och det den kämpade för, framför allt af den grund, att denna hjälpt att åt de efterkommande bevara, om än i en viss stelnad form, ett dyrbart lutherskt arf, hvilket eljest säkerligen skulle ännu mera förskingrats än som faktiskt skett.

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 11.

<sup>2</sup> Jmfr Sv. Kt. 1858, sid. 74, 170 f., 309; 1859, sid. 40; starkt betonas religionens betydelse för folket såsom sådant och staterna såsom sådana, t. ex.: ingen fråga är viktigare för staten; »af det sätt, hvarpå den därvid förfar, beror folkets hälsa och lifslängd, därpå beror det, huruvida folket skall blifva ett föraktligt, vanäradt folk, som går till grund i tvedräkt, synd och elände, eller det skall blifva till ett ljus i mänskligheten, till ett folk, i hvilket en förädlad och helgad mänsklighet varder bevarad» (Sv. Kt. 1859, sid. 313).



## 2. Framställning af det lundensiska kyrkobegreppet.

Svensk Kyrkotidnings dominerande intresse är att häfda, huru som kyrkobegreppet icke kan bestämmas genom att s. a. s. konstruera nedifrån, från de enskilda människorna och kyrkan sålunda icke kan betraktas såsom utgörande en förening af vissa så eller så beskafade människor. Skall kyrkobegreppet icke upplösas och gå förloradt, skall man verkligen göra detsamma rättvisa, måste man i stället i tanken utgå från något objektivt gudomligt, närmare bestämdt från Ordet och sakramenten, i hvilka Kristus och Anden äro närvarande och genom hvilka Gud skapar sig det samfund — kyrkan — uti hvilket Guds rike uppenbarar sig under tiden mellan Jesu första tillkommelse och hans återkomst. Kyrkan är således icke blott en mänsklig »inrättning» eller en mänsklig »sammanslutning» — hvarje sådan tankegång, som är »atomistisk» och i grund och botten »donatistisk», leder till en fortgående söndersplittring af kyrkan. Sin motsättning häremot vill Kyrkotidningen uttala genom att mot föreningstanken, mot de »fria religiösa associationerna», sätta tanken på anstalten, den gudomliga institutionen. Kyrkan är af Kristus och hans Ande grundad såsom »ett i historien framträdande och i historien verkande institut, genom hvilket ensamt frälsning och försoning af individerna kan vinnas»;<sup>1</sup> hon är »bildad genom Herrens egen stiftelse och vårdarinna af Hans uppenbarelse».<sup>2</sup>

När Kyrkotidningen ser på det samtida läget, finner den, huru kyrkoidén lider och hotas att upplösas af det subjektivistiska tänkesättet. Men på samma gång finner den i tiden en motrörelse, »en innerlig längtan från det blott mänskligt fria till det gudomligt bindande» såsom det heter i en uppsats med titel »D:r C. C. J. Bunsen om tidens tecken.»<sup>3</sup> Frågan om hvarifrån detta uppvaknande och starka kyrkliga intresse, som också förmärkes i tiden, härleder sig — heter det här — »kan vår tecknatydare icke besvara, utan det blifver för honom stående olöst. — — — Är det en dotter af hierarkiens förstärkta makt eller en verkan af den politiska reaktionära absolutismen, eller har det en ännu djupare grund i känslan af de bestående samhällsförhållandenas inre haltlöshet?» Kyrkotidningen vill själf ge svaret så: »ett ganska enfaldigt förstånd synes icke behöfva leta efter det svaret, att hon kommer från kristendomens egen kraft, som vill bevara sig själf från upplösning genom subjektivt godtycke och vill göra sin gudomliga

<sup>1</sup> Sv. Kt., 1859, sid., 363.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 119.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 113 ff.

objektivitet gällande både i lära, lif och samfundsordning.»<sup>1</sup> Denna linje i samtidens tänkande vill Kyrkotidningen vara med om att draga fram och förstärka. Och den finner alltså den kyrkliga riktning, för hvilken den själf i sin mån är en representant, böra så inställas i det stora historiska sammanhanget, att den fattas såsom ett kristendomens eget själf försvar gentemot de individualistiska kyrkoupplösande faktorerna.

När Kyrkotidningen nu ställer såsom sin uppgift att bidra till utformandet af ett starkt, på fast grund hvilande kyrkobegrepp, vänder den sig för att hämta styrka till hvad den själf betraktar såsom det genuint lutherska. Tidens kyrkoproblem vill den lösa genom en medveten återgång till Luther. Härvid kräfvades emellertid, säger man, ett djupare inträngande i den lutherska grundåskådningen än hvad de gängse uppfattningarna af det lutherska kyrkobegreppet visa. Detta har blifvit föremål för mycken misstolkning, icke minst beroende på, att man ensidigt sett det under synpunkten af dess motsättning till katolicismen. I själfva verket betydde Luther framförandet af ett nytt kyrkobegrepp, som i en högre enhet öfvervann de båda åskådningar, som förut kämpat med hvarandra: den katolska och den donatistiska. Ser man kyrkobegreppets historia i stort, kunna de olika kyrkoidealerna reduceras till dessa tre. Visserligen gifvas oklara förmedlingstyper såsom den reformerta ståndpunkten, men hufvudlinjerna äro de tre: den katolska, den donatistiska och den lutherska; lämnas denna senare, skall man drivas antingen till Rom eller till den sekterisk-donatistiska idén.<sup>2</sup>

Hos den äldsta kyrkan, i kyrkans begynnelsetid, vill Kyrkotidningen icke söka sitt ideal såsom t. ex. grundtvigianismen och oxfordrörelsen<sup>3</sup> hvar på sitt olika sätt gjort. Detta är emellertid, menar Kyrkotidningen, intet underskattande af den första kristna tiden och de män, som då voro »kyrkans pelare, den gudomliga uppenbarelsens ofelbara organer och alla tiders lärare». Man vill visst säga, att »det apostoliska tidehvarvet är normerande, typiskt och profetiskt för hela kyrkohistorien eller att uti detsamma redan alla de frön äro förhanden, som sedan i olika perioder, personligheter och riktningar utvecklas.» Men, fortfor man, »med erkännandet här af följer likväl icke erkännandet af den mycket vanliga förvillelsen, att det kristliga lifvets fullhet hos apostlarna redan skulle varit utpräglad i den apostoliska kyrkans tillstånd. Idén var tvärtom där ännu högst ofullkomligt för-

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 121.

<sup>2</sup> Jmfr t. ex. Sv. Kt. 1858, sid. 196.

<sup>3</sup> Jmfr Sv. Kt. 1862—63, sid. 311 ff.; 1857, 129 ff.

verkligad, och hade ännu så litet hunnit taga historisk gestalt, att den snarare kan sägas såsom något supranaturrellt sväfva öfver den dåvarande kristenheten. Nya Testamentets skrifter upplysa tillräckligt om alla de både teoretiska och praktiska brister, af hvilka det apostoliska församlingsslifvet led: grundformerna till alla senare kätterier hade redan visat sig, organisationen var lös och judiskt högmod och hedniska laster voro långt ifrån öfvervunna. Sätillvida kan man säga, att de följande tiderna medföra ett framsteg, icke utöfver apostlarna och ännu mindre utöfver Kristus, men väl utöfver den uppfattning och det tillägnande af Kristi anda och lära, som ägde rum i de apostoliska församlingarna.»<sup>1</sup> Gifvetvis vill Kyrkotidningen icke härmed neka, att Bibeln måste vara den högsta normen för hvarje lära om kyrkan.

En själfklar sak är det, att den katolska kyrkoidén icke kan stå såsom något föredöme för Kyrkotidningen, som ju medvetet an knyter till Luther. Det är emellertid intressant nog att se, huru den dock känner en viss samhörighetskänsla med Rom i jämförelse med den individualistiska, sekteriska riktning, som den framför allt bekämpar. Den finner romersk kyrklighet vara att föredraga framför den »moderna separatismen». »Gudsfruktan enligt katolsk ordning är bättre än den separatistiska och egoistiska, som blott hyllar sitt eget» och »gör det individuella till högsta sanning och högsta lag», skrifver Reuter-dahl en gång, men finner sig föranlåten tillägga, att denna förklaring »icke är någon kärleksförklaring».<sup>2</sup> Det lutherska kyrkobegreppet har, menar man, något gemensamt med Rom i uppfattningen af kyrkan såsom yttre nådemedelsanstalt — något som man i själfva verket vill finna vara karakteristiskt för all kyrklighet. På denna punkt protesterar ej den lutherska uppfattningen, ty kyrkan är visserligen enligt denna något mera, men den är också detta: en yttre nådemedelsanstalt. Det falska i det romerska kyrkobegreppet ligger däremot enligt Kyrkotidningen däri, att kyrkans begrepp skulle sammanfalla »med Roms politia vel monarchia externa, med denna bestämda juridisk-politiska organisation med sina gifna dogmer, institutioner och kultformer, sådan som den står under den romerska biskopens öfverhöghet;» detta är något, »som reformationen aldrig kunnat och aldrig skall erkänna.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 161 f.; jmf'r dock 1859, sid. 354 f., där Flensburg talar om apostoliska kyrkan såsom ägande »nådegåfvornas rikedom i odelad fullhet», medan den följande utvecklingen, som är ett tillstånd af »relativ förnedring», »endast kan utföra och förverkliga hvad i den förra allaredan väsentligen innehålles».

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 20.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 135 f.; 1856, sid. 318; jmf'r ock 1859, sid. 15: grundfelet är, heter det här, att den romerska kyrkan betraktar sig såsom »ett slags

Såsom den romerska »grundvillfarelsen» i fråga om kyrkans begrepp kan också framhållas, att »tron på den hel. Andes verksamhet i kyrkan förväxlas med tron på en oafbruten succession i händers påläggning»<sup>1</sup>. I katolicismen bjudes visserligen en fast objektivitet, men — därigenom att kyrkan fattas såsom en *politia externa* — en falsk objektivitet, som därför nödvändigt och med rätta måste framkalla motstånd. Objektiviteten undertrycker despotiskt det individuella genom att gifva de enskilda människorna en falsk ställning till nådemedlen och utbilda en despotisk författning, som gör församlingen rättslös gentemot hierarkien. De oppositionella och sekteriska rörelserna, som aldrig upphöra att göra sig förnumna, ha därför ett relativt berättigande. »Den heliga samfundsande, som vakar öfver kyrkan, uppväcker sig tidigt nog sina sanningsvittnen, hvilka inlägga en kraftig protest emot katolicismens falska och ensidiga objektivitet.» Men dessa rörelser kunna ej öfvervinna svårigheterna. Deras protest är ofta »i hög grad ensidig och kräver en falsk och oberättigad individualism.»<sup>2</sup>

Luthers stora gärning är, att hans kyrkobergrepp på en gång bevarar det objektiva och ger det individuella dess rätt. Medan den katolska kyrkoidén med nödvändighet framkallar sekterisk reaktion, upptar den reformerta åter »sektanden i sin egen princip och har sålunda icke mycket skäl att förundra sig, då den ser den stora mängd af separatistiska bildningar, som både i äldre tider och i den närvarande nästan oafslätligt framvälla ur dess sköte;»<sup>3</sup> det är icke heller underligt, om här i katoliserande riktning gående reaktioner såsom puseyismen i England uppstå.<sup>4</sup> Den »lutherska principen» öfvervinner däremot »väsentligen» den sekteriska, så att det icke i den förra föreligger någon nödvändighet till »den falska individualismens» framträdande. »Ty lutheranismens princip erkänner å ena sidan kyrkans objektiva och gudomliga grund och gifver å den andra den kraftigaste impuls till sträfvandet efter att omsätta den i lif och frihet. Därigenom har det lutherska kyrkosamfundet på inre väg öfvervunnit den sekteriska tendensen.» Friheten får sin kraft och sin innerlighet af den objektivitetens källa, ur hvilken den framspringer, då den utgår från den rättfärdiggörande tron, som är tro på den historiske Kristus, som lefver i sin »menighet», och »med

---

transubstantiatio Christi, som handlar med hans egen maktfullkomlighet och ofelbarhet».

<sup>1</sup> I en artikel, som behandlar »puseyismen» i England, Sv. Kt. 1857, sid. 133; jmf. 1855, sid. 18.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 367 f.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 372 f.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 129 ff.

hvilken friheten icke kan komma i gemenskap utan genom hans eget ord, hans egna hög-heliga sakramenter och hela den historiska uppenbarelseordningen.» Krafvet på frihet ligger i själfva kyrkans princip. Om utvecklingen går därhän, att detta moment undanskjutes, så är kyrkan otrogen mot sin egen princip, men om då »sekten» fordrar lif och frihet, så fordrar den blott det som ligger i kyrkans egen princip.<sup>1</sup>

Att den lutherska kyrkoidén verkligen bevarar den »objektiva kyrkogrunden» är Svensk Kyrkotidning framför allt angelägen att inskräpa gent emot hvad den menar vara individualistiska öfvermålingar och förvanskningar af Luther. Han är icke kyrko-oppositionell. Hvad han gör är, att han »blottar kyrkans gudomliga grund», »uttalar kyrkans eviga princip». Den katolska kyrkans stora ansvar är, att hon icke förstätt detta.<sup>2</sup> En misstolkning blir det, när man såsom katoliken Möhler låter skillnaden mellan katolsk och protestantisk uppfattning vara den, att för protestantismen den s. k. osynliga kyrkan vore den synligas grund medan det för katolicismen förhölle sig tvärtom. Menar man, att den synliga kyrkan bygges på den osynligas grund eller på »de trognas rent andliga gemenskap», att den senare skulle ha prioritet i förhållande till den förra samt att den osynliga kyrkan skulle vara ett omedelbart Herrens verk, medan den synliga frambringas »i andra hand», så är detta »en uppenbar fiktion, som saknar stöd i de lutherska symbolerna.»<sup>3</sup> För luthersk teologi är det alltjämt en uppgift att intränga i och utveckla den lutherska grundåskådningen. Kyrkotidningen vill i allt stödja sig på de lutherska bekännelseskriterierna,<sup>4</sup> men någon utförd lära om kyrkan finner den dock ej här. Ännu mindre kan man utan vidare reproducera ortodoxiens framställningar.<sup>5</sup> Ortodoxiens lära om kyrkan har framför allt lidit af det sätt, på hvilket man skilde mellan den osynliga och den synliga kyrkan. »Den abstrakta åtskillnaden mellan ett inre, osynligt samfund och det yttre synliga» är främmande både för det apostoliska åskådningssättet och för symbolerna och har »mer än något annat» beredt rum för »den reformerta

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 372 f.; sid. 377 f.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 374; Kyrkotidningen finner, att det objektiva momentet i kyrkoidén af Luther själf med tiden betonades allt starkare och starkare, jmf. 1855 sid. 60, 1861, sid. 228.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 136 f.

<sup>4</sup> Jmf. t. ex. Sv. Kt. 1859, sid. 65 ff.

<sup>5</sup> Hvad Kyrkotidningens ställning till ortodoxien i allmänhet beträffar, vill man gärna försvara dess tidigare period, då den lutherska kyrkan ännu genomträngdes »af reformationens eld», men har skarpa ord om dess benägenhet att stelna i »döda och mekaniska former» under den senare tiden, jmf. Sv. Kt. 1859, sid. 370 f.



åsikten». Härigenom bortskymmes, att kyrkan är en »på en gång synlig och osynlig organism, hvars särskilda medlemmar redan genom dopets band äro förenade med samma osynliga hufvud och inom hvilken genom synliga medel helgande osynliga krafter oupphörligt äro verk-samma för att göra människorna delaktiga af evig salighet.»<sup>1</sup> Vidare har ortodoxien isynnerhet under sin senare tid lagt en i viss mån ensidig vikt vid det objektiva momentet i kyrkan.<sup>2</sup> Här har pietismen haft stor förtjänst såsom motvikt. »I allt hvad man till pietismens för-tjänst anfört äro vi mycket villiga att instämma, så snart man därjämte medger den vara en planta, som icke uppvuxit på lutherdomens grund.» Genom den vann på allvar den reformerta samfundsidén »med dess svagare objektivitet» insteg på lutherskt område. Och nu se vi, säger Kyrkotidningen, huru alltmer »den reformerta sektandan» bryter sig väg inom lutherdomen samt vinner ökad styrka genom »den subjektivi-sism, som samtidigt uppvuxit inom det världsliga lifvets områden».<sup>3</sup> I denna för kyrkan kritiska situation vill man nu finna hjälp genom att gripa tillbaka till den kyrkoidé, den lutherska, som visar sig mäktig af att på en gång kunna bevara det objektiva såsom kyrkans skapande makt och ge det individuella dess rätta frihet.

Bland de bestämningar Kyrkotidningen ger af hvad kyrkan är, är den fullständigaste den, i hvilken Bring sammanfattar resultatet af sin programskrift om kyrkan. Den lyder: »kyrkan är det lefvande organiska hela, som utgöres af hufvudet Kristus; af nådemedlen, i hvilka detta hufvud städse är med sina frälsningsgärningar på jorden närvarande, verkande genom den helige Ande; af ämbete t, som tjänar dessa nådemedel, och ändtligen af församlingen, som emottager och helgas af den genom nådemedlen meddelade nåden, och som i offrande kärlek, särskildt genom sin diakoni åt Herren hembär de af Honom för-länta punden och såmedelst inför världen bär vittne om Herren och hans frälsningsnåd.»<sup>4</sup> I kyrkobergreppet ingå alltså fyra moment: Kristus, nådemedlen, ämbetet och församlingen, eller om man hellre så vill tre moment, då de båda första kunna föras tillhopa i ett, tillsammans utgörande kyrkans objektiva gudomliga element och därmed dess skapande faktor. Mellan detta öfversta moment och församlingen såsom det moment, hvilket är föremål för den gudomliga nådens verk-

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 138 f. och 1861, sid. 229.

<sup>2</sup> Jmfr ofvan sid. 175, not 5 samt Sv. Kt. 1856, sid. 19 f., där Reuter-dahl skrifver: i 16:de och 17:de århundradena hade lutherdomens objektiva natur ett slags öfverhand. Att den, ehuru på eget sätt katoliserade, var en måhända ej alltid eller allestädes fullkomligt orättvis förebräelse».

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 370 ff.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 88.

samhet står det af Gud ordnade ämbetet förmedlande denna gudomliga nåd åt församlingen och därmed också det ingående såsom ett nödvändigt moment i kyrkans begrepp. Vi låta i det följande Kyrkotidningens utredning af kyrkobegreppet gruppera sig kring dessa tre moment.<sup>1</sup>

Kyrkan är en skapelse af den treenige Guden. Genom Guds uppenbarelse i Kristus är frälsningen »i objektvt hänseende, d. ä. från Guds sida färdig». I honom är »i det syndiga släktets midt synden bruten», »dess princip är öfvervunnen».<sup>2</sup> Härmed är frälsningsuppenbarelsens historia afslutad och begynnelsen satt för en ny historia, frälsningstillägnelsens. Denna historia är kyrkans historia; nu tillägnas frälsningen subjektivt i en historisk process, i hvilken Guds nåd alltid representerar aktiviteten, men icke verkar oemotståndligt, utan »refererar sig till och fullbordar sig genom människornas andliga verksamhet». Därvid bär allt inom kyrkan från mänsklig sida karaktären af ofullkomlighet och vacklande. Men i objektvt hänseende har kyrkan »en af Gud försedd trygg och säker gång», därigenom att Kristus själf och hans Ande äro lefvande verksamma i kyrkan. Kyrkan har nämligen sin egentliga tillblifvelse genom himmelfärden och Andens utsändande på pingstdagen. I himmelfärden ligger, att Kristus befriad från tidens och rummets skrankor fortsätter sin jordiska verksamhet inför Gud. »Kristi frälsningsgärningar ha blifvit förvandlade till evigt varande och verkande historiska makter», Kristus blir kyrkans allestädesnärvarande hufvud. Pingsten åter ger kyrkan det ifrån hufvudet utströmmande lif, som alstrar och organiserar henne.<sup>3</sup> Det är den helige Anden, som, »verkande ur Kristi lif och väsen», »stiftar samfundet emellan människorna och Kristus och emellan människorna inbördes»<sup>4</sup>. Samfundsbyggande är han icke blott i den meningen, att han skulle stifta ett osynligt samfund, han stiftar äfven »ett i yttre verklighet framträdande Guds folk, en Guds stad, försedd icke allenast med innehållare, utan äfven med styrelse, ämbeten, ordningar, seder, instituter.»

<sup>1</sup> Därvid följes uppställningen i inledningsafhandlingen »om kyrkan», hvilken denna f. ö. har gemensam med Kliefoth Acht Bücher von der Kirche. I öfrigt tar ofvanstående framställning gifvetvis hänsyn icke blott till denna afhandling, utan till allt af principiell betydelse, som förekommer i Kyrkotidningen. Hvad särskildt den nämnda afhandlingen beträffar har, med anledning af dess väsentliga anslutning till Kliefoth, ofvan egentligen blott det af dess innehåll beaktats, som i det följande spelar någon roll för Kyrkotidningen och därför kan anses representativt för dess kyrkoteori.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 9 och 1859, sid. 116.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 10 ff.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 123.

Kristi och Andens verksamhet stå i ömsesidighetsförhållande till hvarandra. Andens verksamhet är alltid bunden vid Kristus och Kristi kyrkobilddande makt måste yttra sig såsom en verkan af Anden.<sup>1</sup> Svensk Kyrkotidning lägger, liksom Kliefoth, en mycket stark vikt vid att Gud själf tänkes såsom kyrkans causa efficiens principalis tillhöra kyrkan, »i sin eviga barmhärtighet utgöra en del af sin kyrka», icke blott vara hennes förutsättning eller upphofsmannen till ett från sig afskildt arbete. Denna grundåskådning af kyrkan, som ligger innesluten häri, står, heter det, i skarp motsats till den tankegång, som konstruerar kyrkans begrepp »nedifrån uppåt», i det den utgår från tanken på församlingen och sätter kyrkan likbetydande med denna. »Det är visserligen sant, att kyrkan är församlingen, de döptas, de troendes, de heligas samfund, men det är å andra sidan också sant, att icke församlingen endast såsom församling är kyrka. Likavisst som barnen icke utan Fadern utgöra ett hus; likavisst som lemmarna icke utan hufvudet utgöra en lekamen . . . likavisst är församlingen en kyrka först därigenom att, såsom Psalmisten så skönt uttrycker det, Gud står uti sin församling.»<sup>2</sup>

Kristus är närvarande och verksam i kyrkan genom Ordet och sakramenten. Då Han väl är evigt närvarande, men i yttre hänseende försvunnen, »så kräves för de i timligheten lefvande människorna yttre medel, genom hvilka de med honom kunna sättas i lefvande beröring, så erfordras yttre anstalter, genom hvilka han för dem kan gifva sin närvaro tillkänna». Dessa »medel och inrättningar» äro Ordet och sakramenten. Här är Kristus »på ett alldeles osvikligt sätt tillstädes i ändlighetens värld.» Nådemedlen representera »det objektiva i det kristliga samfundet» och äro »till sitt väsen helt och hållet oberoende af människornas subjektiva beskaffenhet och förhållande».<sup>3</sup> Af stort intresse är hvad Kyrkotidningen har att säga om Ordets och sakramentens inbördes förhållande, en fråga, som vid flera tillfällen blir föremål för behandling. Hvad man härvid framför allt är angelägen om, är betonandet af sakramentens kyrkoskapande och kyrkouppehållande betydelse samt att Ordet icke får upphöjas »på sakramentets bekostnad». Båda sluta inom sig »hela fullheten af frälsnings-uppenbarelsens innehåll» och äro »medel för samma nåd». De båda arterna af nådemedel ha emellertid olika verkningssätt och »fullständiggöra» därmed hvar-

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 15 ff.; om icke denna Kristi och Andens ställning häfdas, uppkomma ensidigheter, antingen i romersk-katolsk eller ultra-protestantisk riktning.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 20 f.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 119 f.; jmf 1855, sid. 70 ff.

andra: det för Ordet utmärkande är, heter det i afhandlingen om kyrkan, att det »på samma gång det meddelar frälsningens goda, tillika förtäljer frälsningens ord och verk, utlägger frälsningens innehåll för det tänkande medvetandet, bestämmer och bildar människornas tankar och vilja och såmedelst utbreder frälsningens kraft och salighet till alla särskilda delar af människolifvet.» Härmed följer emellertid lätt, att ju mer Ordet fullföljer denna sin uppgift, desto mer saknar det sammanfattning och koncentration. Här har sakramentet sin betydelse: det »samlar frälsningens hela kraft och verkan i en enda af Gud införd handling». Ordet står såsom »rörelsekraften», »kraften till subjektiv lifsutveckling i kyrkan», sakramentet åter är kyrkans »samlande, stadiggörande, bindande och sammanhållande kraft, det orubbliga skyddet för kyrkans sanna och gudomliga objektivitet.»<sup>1</sup> Med denna syn på förhållandet mellan Ord och sakrament, är det tydligt, att Kyrkotidningen, som ju framför allt syftar att häfda kyrkans gudomliga objektivitet, skall, såsom redan antydts, drivas till att gifva sakramenten en i viss mån behärskande ställning. Man finner, att hvarje riktning, som försvagar och upplöser kyrkoidén, i själfva verket alltid antastar sakramentens ställning och betydelse. Så är fallet med de reformerta, så är i ännu högre grad fallet med de i samtiden verkande individualistiska och »spiritualiserande» strömningarna. Ha dessa väl skjutit sakramenten åsido, så kommer man, menar Kyrkotidningen, också så småningom till ett förflyktigande äfven af Ordet och därmed till att låta det kristna samfundet hvila allenast på »den religiösa individualiteten och dess tillfälliga stämningar och rörelser»; och i stället för kyrkan träda då föreningar, som i sitt inre bära »söndringens och upplösningens princip».<sup>2</sup> Därför ligger det makt uppå att orubbligt tillvarataga sakramentets fasta objektivitet. Är sakramentet en verklighet, hvarigenom Gud faktiskt verkställer något med människorna, så framträder också kyrkan såsom en verklighet, såsom en gudomlig anstalt.<sup>3</sup>

För Kyrkotidningen har det en rentaf fundamental vikt, att nådemedlen ingå såsom det grundläggande momentet i kyrkans organism, och icke tilläfväntas äro att fatta såsom vare sig blott en förutsättning för kyrkan eller såsom för henne nödvändiga verksamhetsmedel. Nådemedlen representera det aktiva momentet i själfva kyrkan, icke samfundet sätter dem i rörelse, men Anden är verksam genom de »nådesinrättningar», i hvilka Kristus »gjort sig fattlig och tillgänglig». Så blir kyrkan, såsom Luther säger, modern, som föder och närar de en-

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 75 ff.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 120 ff.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 27; jmf. nedan om dopet.

skilda kristna. Om däremot kyrkan skulle fattas såsom produkt af individernas vilja och verksamhet, så låge därbakom den uppfattningen, att det icke vore Kristus, som utkorade individerna, utan tvärtom dessa som »af egen kraft» utkorade honom.<sup>1</sup> Kyrkotidningen stöder denna åskådning om nådemedlens ställning i kyrkan också på Luthers ord: »Guds ord är det som gör kyrkan. Det är herren öfver alla orter. På hvilken ort än detsamma höres, dopets, altarets sakrament och absolutionen meddelas, där skall du hålla för visst, sluta till och säga: här är sannerligen Guds hus; här står himmelen öppen.»<sup>2</sup> Nådemedlens ingående som ett moment i kyrkans konstitution har f. ö. den betydelsen, att man endast så kan tala om en helig kristen kyrka. Denna karaktär får nämligen kyrkan af den grund, att det konstitutiva icke tänkes vara den större eller mindre grad af tro, som finnes i människohjärtana, utan »det som af Herren göres, grundlägges och utvecklas i människornas hjärtan, i och med det att Han kallar och församlar dem till en församling samt i församlingen fortfarande verkar på dem genom sina nådemedel».<sup>3</sup> När man från Upsala invändt mot denna åskådning af nådemedlens ställning i kyrkobegreppet, dels att huset icke är färdigt därmed att grunden blifvit lagd, dels att man med Kyrkotidningens tankegång skulle kunna komma till en församling, där inga troende funnes, så replikeras genom Bring: det är här fråga om ett organiskt samfund, då inneslutes delarna från början i det hela såsom blomman inneslutes i knoppen. Hvad vidare tanken på en församling af idel döda medlemmar beträffar, är denna tanke icke blott »vidunderlig» utan till den grad vidunderlig, »att den icke får eller kan på någon ståndpunkt rimligen tänkas». Här svaras med Luthers trosidealism: »hafva Herrens nådemedel med sig Herrens löfte och Herrens kraft, så kan och skall det aldrig inträffa, att hos församlingens samtliga medlemmar dopets gåfva förblifver ofruktbar.» Vissheten härom uttalar församlingen i sin tro på den heliga kyrkan. Såsom »ett stort lefvande helt, är församlingen en helig församling, äfven om »många, många af hennes enskilda medlemmar genom döpelsenådens vårdslösande och försummande för sin del äro oheliga och otrogne.» Konstruerar man däremot såsom i invändningarna sker nedifrån, från individens helighet, skall man aldrig komma fram till något de heligas samfund.<sup>4</sup>

Det andra — respektive tredje — momentet i kyrkans organism utgöres af det kyrkliga ämbetet. Skola nådemedlen kunna utöfva sin

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 123.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1860, sid. 311 f., i en polemik mot biskop Björck i Göteborg.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 307.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 308 ff., 1859, sid. 126.



åsyftade verkan, måste de gifvas och mottagas. Detta gäller såväl Ordet som sakramenten, hvarvid Ordets förkunnelse måste grunda sig på Skriften och sakramentens förvaltning ske i öfverensstämmelse med Herrens instiftelse. Måste nådemedlen gifvas och mottagas, så hör härigenom tillika en åtskillnad mellan gifvande och mottagande nödvändigt med till kyrkans konstitution, m. a. o. nödvändigheten af ett nådemedlens ämbete är gifven. Det förtjänar observeras, att enligt denna argumentation ämbetet motiveras s. a. s. inifrån, från nådemedlens beskaffenhet och kraf. Emellertid stannar icke Kyrkotidningen vid denna motivering, som mera i förbigående skymtar fram, utan går företrädesvis tillbaka till ett annat motiv, nämligen Herrens direkta instiftelse af nådemedelsämbetet, hvilken på det skarpaste betonas såsom en för kyrkan gällande lag, och på denna lag uppbygger Kyrkotidningen sin lära om det kyrkliga ämbetet.

Detta är alltså en Herrens stiftelse, som har sin grund i den af honom fastställda ordningen. Alltifrån begynnelsen har det i kyrkan funnits ett »nådemedelsämbete såsom en särskild vid vissa särskilda personer bunden tjänst.» Då Kristus gaf befallning om nådemedlens förvaltning, gaf han denna åt kyrkan i apostlarnas personer. Dessa voro af Herren själf bestämda och utvalda till sändebud, och uppdraget var alltså från första stunden »i egentlig ämbetsform ordnad.» När kyrkan i det följande öfverlämnar ämbetet åt nya personer, är denna blott ett redskap i Herrens hand, egentligen är det han själf, som allfort lämnar uppdraget. Man får icke afknappa denna ämbetets ställning med att säga, att ämbetet är gifvet åt hela kyrkan och blott för ordningens skull uppdraget åt vissa personer. Skola sådana uttryck icke bli missvisande, måste man betänka, att uttrycket »åt hela kyrkan» icke betyder till utöfning af alla dess medlemmar samt att »ordningen» icke är mänsklig ordning utan Herrens eget uttryckliga bud.<sup>1</sup> Kyrkotidningen ställes ofta inför uppgiften att bibliskt och symboliskt försvara sin åskådning om det vid sina särskilda personer bundna ämbetet, som representerade de »gifvande» i motsats till församlingen i öfrigt såsom de mottagande. Bibelns ställning finner den klar i och med det uttryckliga uppdraget till apostlarna. De grunder, som man häremot sökt hämta ur Bibeln, kunna ej kullstörta det bud, som är gifvet i apostlauppdraget. Visserligen förorsaka de äldsta församlingarnas utbildade skick och de utomordentliga gåfvor, som då funnos, att »Evangeliij offentliga förkunnande hvarken kunde eller borde då så mycket inskränkas till det egentliga läroståndet som sedermera, men

<sup>1</sup> Jmfr härtill Sv. Kt. 1855, sid. 161 ff., 1856, sid. 359, 1857, sid. 218 och 1860, sid. 311 ff.

att detta förkunnande skulle hafva varit hvar mans alldeles fria sak oberoende af all apostolisk pröfning, det kan i sanning icke ådagaläggas.»<sup>1</sup> Tvärtom visa de bibelställen, som åberopas, snarare motsatsen. När man t. ex. söker härleda ett de kristnes allmänna ämbete ur andens utgjutelse på pingstdagen, framhåller Kyrkotidningen, att det alls icke säges, att alla utöfvade ämbetet, utan tvärtom i det följande heter: då stod Petrus upp med de elfva och talade till dem — hvari ligger just ett framträdande af ämbetet såsom åtskildt från församlingen.<sup>2</sup> I bekännelseskrifterna stöder man sig framför allt på Augustanas fjortonde paragraf. Hvad Luther beträffar söker man visa, att han med sitt tal om det allmänna prästadömet icke menat, att de enskilda församlingsmedlemmarna skulle vara nådemedelsförvaltare. Då skulle han ej så skarpt betonat, att lekmannens förvaltning blott bör ske »in casu necessitatis», ej heller skulle han så som han gör bestraffa »vinkelpredikanterna».<sup>3</sup> Man hänvisar ock till, att de ord af Luther, som peka i annan riktning, härröra från yngre dagar, innan hans ståndpunkt ännu »utvecklats sina fulla konsekvenser» efter striden med svärmeandarna.<sup>4</sup>

Ämbetets uppgift beror uteslutande på dess förhållande till nådemedlen. Uppgiften är hvarken större eller ringare än den enda: att »gifva nådemedlen, predika Ordet och utdela sakramenterna åt den återlösta mänskligheten.»<sup>5</sup> Ämbetet är »ej annat än den hand, i hvilken Herren själf nedlagt nådemedlen att förvaltas.»<sup>6</sup> Häri ligger inneslutet, af hvilken art ämbetets förhållande till nådemedlen, till ämbetsinnehafvarnes personer och till kyrkan i dess helhet är.

I förhållande till nådemedlen intar ämbetet uteslutande en tjänande ställning. Hvarje tanke på, att nådemedlen skulle på något sätt få sin kraft och verkan genom ämbetet, afvisas: »de äro hvad de äro på grund af Herrens ord och löfte allena, och ämbetet erhåller sålunda från dem, men icke de från ämbetet sin kraft och verkan.»<sup>7</sup> Å andra sidan får ämbetet icke därför underskattas, man får icke sluta till, att intet ämbete skulle behövas; dettas nödvändighet är gifven genom den gudomliga anordningen. Nådemedlen förlora visserligen icke sin kraft att verka, om de förrättas »af en okallad eller oinvigd». Men väl-

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 57.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1860, sid. 317.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1857, sid. 218 f.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 60; jmf. 1855, sid. 94 f., samt 1860, sid. 315.

<sup>5</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 164.

<sup>6</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 59.

<sup>7</sup> Sv. Kt. 1860, sid. 314; 1855, sid. 164 f.

signelsen af sådant arbete skulle lida af det uppenbara öfverträdadet af Herrens bud.<sup>1</sup>

Om ämbetets förhållande till innehafvarnes personer gäller å ena sidan, att deras personliga beskaffenhet har den största betydelse. Det ligger »en omätlig vikt därpå, att det kyrkliga ämbetets organer subjektivt och personligt äro tagna i besittning af kyrkans ande och genomträngda af sitt ämbetes helgd och allvar», att de personligen aflägga vittnesbörd om nådemedlens förmåga att verka i människohjärtana. Men å andra sidan får man ej, hur högt än denna fordran ställes, härleda ämbetets kraft från personerna i stället för från nådemedlen. Då skulle Kristus komma att underordnas människor och hans verk förvandlas till opålitligt människoverk. Bero nådemedlens kraft af prästens andliga tillstånd, så gifvas därigenom »männsliga sinnen och samveten till pris åt en oändlig oro och ångest»<sup>2</sup>. Det är en gifven sak, att denna punkt skulle komma att bli föremål för mycken debatt. Kyrkotidningen blir ofta beskylld för att hysa den meningen, att det vore en likgiltig sak, hurudan ämbetsinnehafvarens person vore beskaffad. Under framhållande af att detta minst af allt vore någon likgiltig sak försvarar Kyrkotidningen sin ståndpunkt på följande grunder. För det första: det gifves ingen möjlighet att lagstifta, så att man skulle kunna vara viss om att få idel sant troende lärare, vi kunna ej med absolut visshet bedöma hvarandras själstillstånd och alla försök i den riktningen måste leda till hårdt och orättfärdigt dömande.<sup>3</sup> För det andra: det är en Guds stora barmhärtighet, att Ordet och sakramenten icke äro beroende af något så »osäkert och skiftande som en människas andliga beskaffenhet.»<sup>4</sup> Slutligen är det vid betonandet af denna tankegång icke fråga om att försvara underhaltiga ämbetsinnehafvare utan blott den yttersta konsekvensen af en i sig själf riktig princip.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> »Vi draga ej i betänkande att, med blicken ej mindre på sådana skriftställen som Rom. 10: 15 än på erfarenheten, påstå, att om någon, utan att af kyrkan ordentligen »vara sänd», upphäver sig till predikant och sakramentsutdelare, så får han städse betala det med en större eller mindre skada för sin egen själ, och om kyrkan själf ville sätta sig öfver Guds ordning beträffande ämbetet och låta hvar och en utan nödfall efter behag predika, döpa och utdela nattvarden, så skulle Gud visserligen icke välsigna den nådemedelsförvaltning, som så uppkommer, utan fastmera straffa ett slikt förakt för sin ordning därmed, att Han skulle låta nådemedelsförvaltningen icke samla, utan förskingra, icke uppbygga, utan nedrifva och förvirra.» Sv. Kt. 1855, sid. 165 och Kliefoth, a. a., sid. 203; jmf. 1856, sid. 359 samt ofvan sid 168.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 363, 1855, sid. 165 f.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 49 ff.; 1859, sid. 230 ff., 300 ff.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 166; 1859, sid. 301, 363.

<sup>5</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 363.

Då Gud åt ämbetet gifvit ingenting mindre än nådemedlens förvaltning, måste kyrkan i öfrigt till ämbetet intaga en mottagande ställning, en ställning af underdånighet och lydnad. I viss mån har visserligen kyrkan makt öfver ämbetet. Gud har gifvit henne i uppdrag att infoga det i kyrkans organism, att kalla ämbetsinnehafvare och ha uppsikt öfver dem. I ett afseende måste dock kyrkan vara ämbetet underdånigt, hon måste nämligen vörda det »såsom handhafvare af själfva den gudomliga makt, som i nådemedlen ligger inneburen». Däremot sträcker sig icke denna makt längre än till just det som ligger i nådemedlen, icke till något »timligt herravälde» el. dyl., icke till några kyrkans öfriga angelägenheter, då det »uppenbarligen gifves verksamhetsarter, som icke omedelbart afse nådemedelsförvaltningen och därför kunna samt till en del äfven böra hafva sina särskilda organer».<sup>1</sup>

Den nu skisserade uppfattningen af ämbetet har visat, hvarför enligt Kyrkotidningen ämbetet måste ingå såsom ett nödvändigt moment i kyrkans konstitution. Sedd från synpunkten af nådemedlen och nådemedelsämbetet är kyrkan gudomlig nådesanstalt. Inser man icke, att ämbetet måste ha denna ställning, kan man, menar Kyrkotidningen, icke uppfatta kyrkan såsom någon samfunds-organism; man är då fången i det »atomistiska» betraktelsesätt, som blott har öga för individerna men förbiser och missaktar »de objektiva makter, genom hvilka individerna bäras, sammanhållas och utvecklas såsom ett helt, formade till en sannskyldig andelig lekamen». I själfva verket visar sig också den betydelse, som läran om ämbetet har, däri att en »förfalskning» af denna städse hänger samman med en »förfalskning af läran om själfva nådemedlen» och till upplösning af deras objektiva karaktär, helt naturligt, heter det, då ju »ämbetet ej är annat än den hand, i hvilken Herren själf nedlagt nådemedeln att förvaltas».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 166; 1860, sid. 314 f., 359; jmf. härtill framställningen om »kyrkoordningen och kyrkostyrelsen» 1856, sid. 369 ff.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 59 — Kyrkotidningen afvisar beskyllningarna för att dess ämbetsbegrepp skulle vara katolskt eller katoliserande. Såsom gemensamt med katolicismen framhålles det lutherska ämbetets »sakramentala funktioner», däremot skiljer man sig från denna såväl däri, att ämbetet har sin kraft blott från nådemedlen som däri att ämbetets myndighet blott rör det som hör nådemedlen till (Sv. Kt. 1856, sid. 84; 1860, sid. 315). Hos den högkyrkliga anglikanismen konstaterar man tillvaron af en katoliserande ståndpunkt, däri att den i stället för Kristi fortfarande lif i kyrkan »sätter en mekanisk, yttre succession i en bestämd författning» (Sv. Kt. 1859, sid. 205). Äfven mot Vilmars ämbetsuppfattning reagerar man och finner honom med sin »krassa och råa» lutheranism ströfva in på katolicismens område (Sv. Kt. 1856, sid. 244).

Kyrkan är alltså enligt Svensk Kyrkotidning primärt gudomlig nådesanstalt. Hon är till såsom »ett i historien framträdande och i historien verkande institut, genom hvilket ensamt frälsning och försoning af individerna kan vinnas.»<sup>1</sup> Såsom nådesanstalt konstitueras kyrkan af nådemedlen och deras ämbete; allenast dessa faktorer, icke hela den i det yttre synliga organisationen, göra henne till nådesanstalt.<sup>2</sup> Men härmed är emellertid icke kyrkobegreppet slutgiltigt bestämdt. Kyrkan är nådesanstalt »allenast därför, att hon tillika må vara församling. Församlingen ingår såsom det avslutande momentet i kyrkobegreppet; denna har sin grund däri, att Guds kallelse genom nådemedeln mottages af människorna, och står därför i förhållande till nådesanstalten såsom »emottagande, samlad, sammanhållen, passivt bestämd.»<sup>3</sup> Med anledning af invändningar från Upsala mot denna distinktion mellan kyrka och församling, som ställer kyrkan såsom nådesanstalt i prioritetsförhållande till församlingen, framhåller Kyrkotidningen, att det här är fråga icke om någon prioritet till tiden utan endast i tanken: »kyrkan har tillvaro såsom församling endast på grund och i kraft däraf, att hon är nådesanstalt, att Guds inneboende i nådemedlen är verkande orsak till Hans inneboende i de trognas hjärtan», medan den motsatta ståndpunkten, som låter »församlingen och dess tros-lif vara det första och grundläggande momentet i kyrkans begrepp, är till sitt väsende lika oluthersk, som den i sina verkningar är för hvarje kyrklig organism fullkomligen upplösande.»<sup>4</sup> Det konstituerande är Herrens verk genom nådens medel; församlingen »är där, dit Herrens utvärtes nådesanstalt under sin vandring öfver jorden kommit och förblifvit.»<sup>5</sup> Missvisande blir det därför, säger Kyrkotidningen, när man, såsom från annat håll skett, vill förklara förhållandet mellan nådesanstalten och församlingen så, att kyrkan i egentlig mening är de troendes församling, men att den såsom sådan måste bli nådesanstalt. Riktigt är här, att kyrkan i den mån hon verkligen motsvarar sin idé är ett samfund af troende. Men att ställa nådesanstalten såsom ett sekundärt moment, måste bli falskt, så snart man nämligen

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 363.

<sup>2</sup> Så till försvar mot i denna riktning gående anmärkningar Sv. Kt. 1856, sid. 261.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 49 ff.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 257 ff.; jmf 1858, sid. 100.

<sup>5</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 51; en motsatt åskådning måste, heter det här, gå tillbaka antingen till pelagianism eller absolut praedestination, måste antingen låta »friheten» handla själfständigt utom eller bredvid nåden eller förlägga Guds rådslag så helt inom »evighetens osynliga område», att icke några »i tiden synliga, allvarligen verkande gudomliga nådesanstalter finnas».



tar ordet icke i betydelsen af endast »de till kyrkans organism hörande rent mänskliga institutionerna», utan tar det i dogmatisk bemärkelse såsom Kyrkotidningen själf velat göra. Tar man nådesanstalten i dogmatisk mening och dock sätter den inom ett sekundärt moment, har man i och med detsamma bekänt sig till en af »sektierismens och den kyrkliga desorganisationens hufvudgrundsatser.<sup>1</sup>»

För att församlingen skall komma till stånd fordras icke blott att nådemedlen finnas och erbjudas, utan också att de mottagas af människorna. Här möta en mångfald gradationer i fråga om människornas tillägnande af den erbjudna nåden. Tvenne gränslinjer kunna emellertid urskiljas: den ena, den yttersta sluter sig kring alla, som blott på något yttre sätt mottagit Guds nåd, kring dem som hört Ordet och låtit sig döpas. Så dragas de yttersta konturerna af församlingen, och densamma kan från denna synpunkt bestämmas såsom »det synliga och till sina medlemmars antal fullt beräkneliga samfundet af alla de människor, som undfått Ordet och sakramentet, och som hålla sig till Ordet och sakramentet.» Församlingen är så *coetus vocatorum*. Jämte denna synliga gränslinje gifves där också en annan gränslinje, som aldrig är synlig, den som drages kring de troendes samfund, kring dem som genom hjärtats tro kommit till »verklig subjektiv delaktighet af lif och salighet, till ett sannskyldigt personligt åtnjutande af den gudomliga nåden.» »Tron, sålunda fattad, utgör den andra och högsta graden uti den gudomliga nådens emottagande.» Såvidt som detta ändamål uppnås blir församlingen något mer än blott en *coetus vocatorum*, hon blir en *coetus vere credentium*, hennes högsta bestämning är vunen och hon motsvarar sin egen idé.<sup>2</sup> På detta sätt skiljer afhandlingen »om kyrkan» mellan *coetus vocatorum* och *coetus vere credentium*, och öfverensstämmer däri med hvad Kliefoth gjort gällande.<sup>3</sup> Emellertid kommer hos Kyrkotidningen i öfrigt tonvikten att så läggas på dopet såsom det grundläggande kännetecknet på församlingen, att faktiskt *coetus vocatorum* sammanfaller med samfundet af de döpta.<sup>4</sup> I repliken mot Beckmans invändningar mot afhandlingen »om kyrkan», heter det karakteristiskt i den tes Bring uppställer: »församlingen är icke ett blott osynligt helgamannasamfund, utan hela det synliga sam-

<sup>1</sup> Sv. Kt. mot biskop Björck 1860, sid. 311 ff.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 54 f.

<sup>3</sup> Jmfr Kliefoth, a. a., sid. 22 f. och 248 ff.

<sup>4</sup> Den i Kyrkotidningen förhärskande åskådningen öfverensstämmer därför i detta stycke mera med Münchmeyer än med Kliefoth, jmfr Münchmeyers tes: alle Getauften, auch die Gottlosen und Heuchler, sind Glieder der einen Kirche, welche ist der Leib des Herrn (Münchmeyer, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, sid. 114 ff.)

fundet af döpta och kring nådemedlen församlade människor är i egentlig mening Kristi församling; och redan såsom blott döpta och genom dopet till Kristus kallade äro människorna i egentlig mening medlemmar af Hans församling.»<sup>1</sup> Af de nådesinrättningar, genom hvilka Kristus utkorar människorna och Anden stiftar samfundet mellan människorna och Kristus, har, säger Flensburg, »det heliga dopet den största vikten.»<sup>2</sup> Med dopet är församlingens enhet gifven. Dopet är det grundläggande kännetecknet på »ledamotskap i församlingen, oberoende af huru mycket eller litet döpelsenåden i lefvande tro utvecklat sig». Det gifves olika grader i mottagandet af Guds nåd, men därför icke två församlingar, endast en, den som Kristus »gjort helig i vattnets bad genom ordet, i den afsikt att hon skulle blifva härlig, utan fläck och skrynkla, helig och ostrafflig». I dopets objektiva gudsbehandling består församlingens enhet, alla döpta höra ovillkorligen till henne såsom hennes medlemmar, då Guds verk icke kan göras ogjordt. »Det kan vara mycken synd, skröplighet och otro inom församlingen, utan att därmed de svaga, sjuka, ja bortdöda lemmarna hafva upphört att vara medlemmar i församlingsorganismen eller Kristi lekamen, och det är ingen annan dom än Guds egen slutliga världsdom, som därifrån skall lösrycka dem.»<sup>3</sup>

Till denna Kyrkotidningens motivering af församlingens enhet med dopet knyter sig en år efter år fortgående vidlyftig diskussion, hvarvid Kyrkotidningen måste försvara sig mot en hel rad af invändningar och anklagelser: att den satte kyrkan likbetydande med alla döpta människor, att tron ej inginge i församlingens begrepp, att öfverhufvud trons betydelse underskattades, att talet om döda medlemmar i församlingen vore en orimlighet o. s. v.<sup>4</sup> En granskning af Kyrkotidningens svar på dessa invändningar lämnar ett viktigt bidrag till förståendet af dess kyrkobegrepp.

I Kyrkotidningens försvar för sin ståndpunkt kunna vi urskilja olika tankekretsar. Ofta nog vill man förvandla försvarsställningen till angreppsställning genom att förebrå motståndarne, att de blott se kyrkan såsom en summa af individer, se den atomistiskt, istället för att se den såsom »ett helt», såsom »en organism». När Hultkrantz

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 306; jmf. 362: dopet betecknar »den yttersta gränslinjen» mellan kyrkan och världen.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 123.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1855, sid. 87; i afhandlingen »om kyrkan» anföres också »det öppna offentliga förnekandet» såsom afsäkrande församlingsgemenskapen.

<sup>4</sup> Äfven invändningar, som bero på det uppenbaraste missförstånd, såsom att det skulle vara nog till evig salighet att blifva döpt, att den som i afseende på »sakramenten och andra dylika ting» iakttagit kyrkans bruk blir salig.

förebrått Kyrkotidningen, att den gjort de heligas samfund till »de döptes samfund eller sammanfattningen af alla döpta utan hänseende till deras subjektiva tro och helgelse»,<sup>1</sup> blir svaret, att denna åskådning vore Kyrkotidningen fullkomligt främmande, då den alltid på det skarpaste bestridt alla åsikter, som göra kyrkan till en blott förening, åstadkommen genom individernas hopsummering. Kyrkan är i stället »det samfund, inom hvilket den helige Ande verkar genom nådemedlen till människornas helgelse». Därför att detta samfund såsom »ett organiskt helt» förklaras för de heligas samfund, förklaras ingalunda alla döpta för heliga och rätte kristtrogna. Heligheten gäller icke de enskilda döpta, utan samfundet »i sin helhet», därigenom att detta har sin grund i Kristi i nådemedlen närvarande helighet och sin bestämmelse i »samma helighets fortgående personliga utveckling och realisation i hela kretsen af sina medlemmar.»<sup>2</sup> Denna åskådning är också, häfdar Kyrkotidningen emot Beckman, bekännelseskritikernas. När det här heter, att de, i hvilka den helige Anden icke verkar, ej äro Kristi lemmar, så säges detta för att mot Roms opus operatum göra gällande, att någon subjektiv saliggörande delaktighet i Kristus icke finnes utan genom tron, men icke för att beröfva den »utvärtes bestående, kring nådemedlen samlade församlingen sin egenskap af verklig församling». Denna är församling i kraft af nådemedlen, det är bekännelsens mening att den »organiskt fattad, i det hela» är de heligas samfund, och att denna hennes egenskap icke kan tillintetgöras genom att enskilda hennes medlemmar göra sig förlustiga den salighet de »genom sin förhandenvarande verkliga och organiska gemenskap med församlingen kunde vinna.»<sup>3</sup>

Emellertid kan diskussionen icke stanna vid denna allmänna hänvisning till kyrkans organiska natur. Den måste föras öfver till frågan om, huru och med hvilken rätt de döpta människorna såsom enskilda människor kunna sägas tillhöra församlingen, på hvad sätt dopet för de enskilde kan motivera medlemskap i kyrkan. Det är icke blott motståndarnes frågeställning, som tvingar Kyrkotidningen in på problemet om huru dopets verkningar hos den enskilde betingar hans medlemskap i Kristi församling, frågan ställes af Kyrkotidningens eget förfarande, då den låter dopet på ett synligt sätt draga gränsen kring församlingen. En analys af Kyrkotidningens behandling af detta problem visar, huru här försvaret sker på tvenne olika linjer, huru två olikartade tankar möta än på det närmaste sammanflätade med hvarandra,

<sup>1</sup> Hultkrantz, om den kyrkliga separatismens orsaker och botemedel, sid. 8.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1858, sid. 195 f.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 318 f.

än mera skilda, den ena betraktad såsom ett komplement till den andra. Den ena tankelinjen gör gällande, att dopet är en objektiv gudsgärning med människan, ett Guds handlande, genom hvilket Han öppnar sin nåd för människan och ger henne möjlighet att kunna tillägna sig denna och dess gåfvor. Genom dopet »har Gud planterat människorna på nådens grund och gifvit dem sina frälsningsskatter till en gåfva och ett pund, hvilket de hafva att förvalta och ockra med». <sup>1</sup> Såsom »tillägnad af Kristus och ett föremål för Andens verksamhet», kan och måste hvarje döpt människa kallas en verklig medlem af kyrkan. <sup>2</sup> Orsaken är alltså den, att »Guds objektiva nådesverk och nådesarbete försiggått med henne», härigenom kan hon icke längre betraktas blott såsom tillhörande massa perditionis. <sup>3</sup> Därmed har människan i dopet en orubblig utgångspunkt för sin andliga utveckling, ett »objektivt grundvillkor» för sin frälsning. Det Guds verk, som så skett, kan icke göras om intet. »Med den människa, som Herren en gång tagit hand om, afbryter Han icke för hennes sorglöshets skull gemenskapen, utan Han fortsätter sitt arbete med henne äfven då, när den tråd, med hvilken Han håller henne fast, genom hennes synd blifvit så fördold, att den icke mera synes för människoögon, och Han utöfvar på henne, så länge hon blott lever kvar i Hans församlings lifsluft (obs. denna restriktion), genom sin anda en rikedom af inflytelser, hvilka hon icke kan tillintetgöra, om hon än ville det, inflytelser . . . som lända henne i mångfaldiga hänseenden till en välsignelse, hvilken icke är mindre därför, att den tilläfventyrs till slut blott kommer att föröka i stället för att förminska hennes ansvar.» <sup>4</sup> Flerestädes betonar Kyrkotidningen såsom här i de sista orden, huru denna uppfattning af dopet långt ifrån att förringa trons betydelse såsom ett »oeftergifligt villkor för människornas delaktighet i Kristus och all den salighet, som genom Honom tillhör församlingen», tvärtom »måste i fördubblad dager framställa vidden och tyngden af den dom och af det ansvar, som hvilat öfver den döpta människan, om hon icke i tro tillägnat sig och använder den nåd, som blifvit henne meddelad.» <sup>5</sup>

Emellertid kan icke Kyrkotidningen stanna vid den framförda tankelinjen, som, under fasthållande af Guds nåd såsom något personligt, hans barmhärtiga sinnelag, argumenterar från tanken på Guds aktivitet i dopet. Härmed flyter samman en annan tankegång, hvilken,

<sup>1</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 311.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1859, sid. 126, 361.

<sup>3</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 55 ff.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 58 f.

<sup>5</sup> Sv. Kt. 1856, sid. 311.

trots förekommande afväjningsförsök,<sup>1</sup> löper in på för denna uppfattning om arten af Guds nåd främmande banor. Man kan icke skydda sig mot, att den i dopet skänkta nåden betraktas under synpunkten af ingjuten kraft, gratia infusa. Insikten om att dopet icke kan hafva någon annan verkan än Ordet, kan icke hållas upprätt. Det säges vara en »icke oriktig mening» att »ordet, huru mäktiga och välsignelserika dess verkningar än äro, icke kan tillknyta ett alldeles nytt föreningsband genom att ersätta dopet.»<sup>2</sup> Hvar sådana tankar om att sakramentet kan hafva någon särskild verkan, som icke Ordet kan hafva, bryta fram, äro de ett osvikligt kännetecken, på att det personliga nådesbegreppet icke hålles fast. I själfva verket talas ofta om dopet med uttryck, som hafva det katoliserande nådesbegreppet till bakgrund. Genom dopet nedläggas »kristliga lifsfrön» i barnets själ, från dopet tillströmmar »hälsosamma krafter» hjärtat, det innebär »ett frö till andligt lif», de döptas samfund är ett de troendes samfund, därför att hos hvarje enskild döpt »helighetens grund väsentligen är lagd»; hos den döpta finnes alltid kvar något »residuum» af lif.<sup>3</sup> När Kyrkotidningen en gång försvarar sitt uttryck att det hos de döpta alltid måste finnas »en kvarleva af eller ett frö till andligt lif», heter det, att man gärna om så önskas, vill bruka andra uttryck såsom »princip, potens, grund», hvad det kommer an på är icke uttrycket utan saken: kan man härvid icke med nog tydliga ord uttala, hvad som ligger i den mystiska föreningen emellan Kristus och den döpte, så synes dock så mycket vara klart, »att om den förre är lifvet, måste något slags residuum, vore det ock reduceradt ända ned emot nollpunkten, äfven hos den senare finnas»<sup>4</sup>. Här har det uppenbarligen icke varit nog, att motivera de döptes samfund såsom ett de heligas samfund med hänvisning till församlingens organiska natur och nådemedlens aktivitet eller till dopet såsom en handling, genom hvilken Gud träder människan till mötes med sin barmhärtighet, utan motiveringen sökes däri, att hos hvarje enskild döpt alltid några genom dopet skänkta andliga lifskrafter måste finnas kvar.<sup>5</sup>

### 3. *Kritisk återblick på det lundensiska kyrkobergreppet.*

Svensk Kyrkotidning gör anspråk på, att föra fram det äkta lutherska kyrkobergreppet, som varit förvanskadt redan under ortodoxi-

<sup>1</sup> T. ex. Sv. Kt. 1859, sid. 126.

<sup>2</sup> Sv. Kt. 1860, sid. 299.

<sup>3</sup> Jmfr t. ex. 1856, sid. 306; 1857, sid. 55; 1859, sid. 124; 1860, sid. 297 ff.

<sup>4</sup> Sv. Kt. 1860, sid. 298.

<sup>5</sup> Ofvan ha framställts de grunddrag af det lundensiska kyrkobergreppet, som äga betydelse för vår undersökning af den lutherska kyrkoidens utveckling.



ens tid, som sedan genom inflytanden från reformert håll mer eller mindre förlorat klarhet öfver sin egen innebörd och som därför till stor del mistat sin motståndskraft gentemot samtidens sekteriska och »atomistiska» tankegångar. Huru förhåller det sig i själva verket med dessa anspråks berättigande? Vi fråga gifvetvis icke, om Kyrkotidningen kan hämta stöd för sina utsagor i enskilda uttalanden af Luther, utan om dess förhållande till den grundåskådning af kyrkan, som svarar mot hans centrala reformatoriska tankar. Och hvilken betydelse öfverhufvudtaget har den kyrkoidé, som den lundensiska teologien representerar, i kyrkoidéns historia?

Omdömena om denna kyrkoidé ha gemenligen varit ytterst skarpa. Till dess berömmelse har man framhållit egentligen blott det, att den visat en viss luthersk instinkt vid sin opposition mot det sedan ortodoxien gängse sättet att skilja mellan den osynliga och den synliga kyrkan.<sup>1</sup> Det skall icke heller förnekas, att de kritiska invändningarna ofta, ja t. o. m. mestadels varit befogade. Dock har denna kritik varit högst ensidig och icke så litet orättvis, såtillvida som den nästan endast fäst sig vid de i öppen dag liggande bristerna, men däremot icke ens försökt att värdera de kyrkoteoriens djupare liggande värdefulla syften, som det bristfulla utförandet varit ägnadt att fördölja. Redan en hastig blick från Svensk Kyrkotidning tillbaka till Luther visar oss såsom något värdefullt i kyrkoteorien dess månhet om att, såsom Kyrkotidningen säger, konstruera kyrkobegreppet ofvanifrån och låta evangelium, ordet och sakramenten, ingå i kyrkans konstitution, såsom de aktiva, skapande faktorerna. Men på samma gång faller vid en jämförelse med Luther genast i ögonen, att den uppfattning af kyrkans synlighet, som här göres gällande, är en helt annan än den lutherska, försåvidt som samfundslinjen kring kyrkans medlemmar här drages af dopet och kyrkan blir det »till sina medlemmars antal fullt beräkneliga» samfundet af alla döpta. Med dessa båda omedelbart framträdande drag sammanhånga kyrkoteoriens förtjänster och brister.

Intet är för Kyrkotidningen och den kyrkoteori den representerar af fundamentalare vikt än att konstruktionen af kyrkobegreppet icke får ske nedifrån, utan måste utgå från gudshandlingen i och genom

Hvad Kyrkotidningens framställning i öfrigt beträffar må här blott fästas uppmärksamheten på, huru afhandlingen »Om kyrkan» i anslutning till Kliefoth låter diakonien bilda församlingens från nådemedelsämbetet skilda ämbete, samt slutligen kyrkostyrelsen utgöra ett från dessa båda skildt ämbete i kyrkan.

<sup>1</sup> Så A. Ritschl, Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, Gesammelte Aufsätze, sid. 97, så äfven Seeberg: »die scharfe Polemik gegen den Begriff der unsichtbaren Kirche enthält an sich ein Wahrheitsmoment (Seeberg, a. a., sid. 223).

evangeliet, än att detta måste ingå i själfva kyrkobegreppet såsom dess principerande moment, icke blott betraktas såsom en förutsättning för kyrkan eller såsom ett hennes verksamhetsmedel. Huru härmed en af den lutherska tankens allra djupaste intentioner upptages och fullföljes behöfver här icke efter den föregående framställningen af Luthers kyrkoidé vidare utvecklas. Luthers hufvudfråga — was macht die Kirche? — höres åter i all sin skärpa, och, vi kunna tillägga, den ställes mera medvetet än som öfverhufvud skett sedan reformationen; klarare och konsekventare än under protestantismens föregående utveckling häfdas vikten af att nådemedeln betraktas såsom kyrkans öfversta konstitutiva faktor. Och häri ligger den positiva betydelsen af den kyrkoteori, som den lundensiska teologien gör sig till förkämpe för. Vi minnas af det föregående, huru ortodoxien väl lefde under inflytandet af denna lutherska tankegång, men icke förmådde ge den något systematiskt adekvat uttryck, därigenom att den väl lät nådemedlen ingå såsom ett moment i den synliga kyrkan, men icke i hvad den kallade den osynliga kyrkan. Denna systematiska inadvartens bidrog, på samma gång som den satte in en remna i kyrkobegreppet, till att skymma undan betydelsen af evangelium såsom kyrkans primära, aktiva faktor och förberedde så en från den subjektiva erfarenheten konstruerande samfundsidé. Denna senare, principiellt sektersiska och för kyrkoidén destruktiva tankegång, vann sedan ett sådant herravälde, att icke heller sådana företeelser, som dock uppenbarligen äro att betrakta såsom kyrkoidéns försök till själf försvar, lyckades vinna någon full och klar insikt om, huru kyrkoidén i grund och botten står eller faller med evangeliets principat. I denna situation har den af Svensk Kyrkotidning representerade kyrkoteorien genom själfva sitt hufvudsyfte en betydelse, som icke får underskattas på grund af de mer eller mindre ödesdiga brister som vidlåda teoriens närmare utgestaltning. Det är icke blott själfbedrägeri, när den menar sig genom inträngande i Luther-arvet ha framfört tankar af bestående värde för kyrkoidén. Den betyder härigenom i eminent grad ett den lutherska kyrkoidéns själf försvar gentemot för kyrkoidén destruktiva faktorer, ett själf försvar, som i själfva verket icke är blott den lutherska kyrkoidéns utan rentaf den kristna kyrkoidéns såsom sådan. Ty just med afseende på denna lutherska grundtanke om evangelium såsom kyrkans öfversta konstitutiva faktor äger det sin riktighet, att, såsom kyrkotidningen säger, Luther »blottat kyrkans gudomliga grund» och »uttalat kyrkans eviga princip». Detta därför, att den så fattade samfundsprincipen är den enda, som befinner sig i öfverensstämmelse med det kristna lifvets grundlag, i det att detta vet sig vara till allenast af

Guds gåfva genom evangelium. Häfdandet af denna kyrkoprincip har de vidsträcktaste konsekvenser, af hvilka vi här med hänsyn till Kyrkotidningens utförande af densamma framhålla: vissheten om kyrkan blir en fast trosvisshet, i stället för att den från den sekteriska principen kommer att hvila på analysen af det mänskliga troslivets beskaffenhet; kyrkan kommer att ses från aktivitetens synpunkt i stället för från varandets, den blir aldrig något hvilande, utan har sin tillvaro blott såom en fortgående aktivitet, kyrkobergreppet blir slutligen historiskt samfundsbundet, trots erkännandet af att gränsen kring de sant troende kristna icke är möjlig att draga.

Just denna sista punkt för emellertid öfver till de brister, som vidlåda det närmare utförandet af den kyrkoteori Svensk Kyrkotidning representerar, och som på ett väsentligt sätt hämma denna kyrkoteoris förmåga att utgöra ett kyrkoidéns själf försvar. Närmast falla dessa brister, såsom nyss antydde, i ögonen vid vindicerandet af kyrkoidéns historiska bundenhet, därigenom att kyrkan blir det till sina medlemmars antal fullt beräkneliga samfundet af alla döpta människor. Bakom detta dölja sig brister af djupgående art. Skulle vi vilja jämföra denna uppfattning af kyrkoidéns historiska bundenhet med Luthers, blir skillnaden genast märkbar. För Luther lät sig kyrkan till sin samfundssida aldrig skönjas i det yttre, från medlemmarnas synpunkt sedd måste hon vara föremål för tro, icke för betraktande. Dock var kyrkan för honom aldrig något blott osynligt utan tvärtom en för trons öga förnimbar realitet, såtillvida som detta öga ser Ordet vara »i svang.» Huru djupt och vidt Ordets verkningar gå i människohjärtana, därom kan den kristne icke döma, men om dess trosskapande verkningar är han fullt förvissad och säger därför, att Ordet skapar det de troendes samfund, af hvilket han själf är en lem och hvars gemenskap han förnimmer. Kyrkobergreppets historiska bundenhet är här knuten till det kyrkoskapande Ordet. Skillnaden mellan Luther och den här behandlade kyrkoteorien ligger icke, där Svensk Kyrkotidnings samtida kritici ville finna den, men ligger däri att här öfverhufvudtaget göres försök till att knyta kyrkobergreppets historiska bundenhet äfven vid samfundslinjen, linjen kring dem som äro kyrkans medlemmar, eller m. a. o. den ligger däri att kyrkan från sin samfundssida betraktad blir föremål icke för tro utan för yttre varseblifning. När man här icke vill stanna vid ett s. a. s. inre bestämmande af medlemskapet, enligt hvilket detta blir beroende af huruvida evangeliet verkligen får makt att verka eller, från människornas synpunkt, af människohjärtats mottagande af Guds i evangeliet mötande nåd, d. v. s. tro, utan tillika riktar blicken på medlemmarna i syfte att kunna bestämma,

hvar — den yttersta — gränsen kring dessa går, så visar det sig, att ett dylikt yttre bestämmande endast kan utföras därigenom att sakramentet kommer att träda i en viss prioritetsställning i förhållande till Ordet och i sammanhang därmed det rent personliga nådesbegreppet altereras.<sup>1</sup> Man nödgas, såsom vi i det föregående sett, söka uppvisa, att det hos alla döpta måste finnas något »residuum» af ett i dopet skänkt lif, hvilket residuum då, om det än skulle närma sig »nollpunkten», kan försvara ett dock icke alldeles afbrutet medlemskap. Men med antagandet af detta af sig själf kvarlevande nådes-residuum står man ej längre helt och oafkortadt kvar på det personliga nådesbegreppets fasta grund. Det ödesdigra vid denna kyrkoteoris fixering af medlemskapets gränser är att denna, trots alla erkännansvärda bemödanden att undvika detta, hvilar på ett i någon mån naturartadt nådesbegrepp.

Vi kunna härifrån gå ett steg vidare. Hvad man i själfva verket kan iakttaga såsom en allmän regel, nämligen att ett altererande af det rent personliga nådesbegreppet i riktning åt gratia infusa kräfver som komplement framträdandet af tanken på uppenbarelsen såsom en nova lex, det äger också här sin giltighet. Detta nomistiska uppenbarelsbegrepp visar sina verkningar särskildt i fråga om det ämbetsbegrepp som häfdas. Icke ämbetets nödvändighet i och för sig motiveras på nomistiskt sätt — vi ha ofvan sett huru här en inre motivering utifrån nådemedlens kraf göres gällande; men det speciella ämbetsbegrepp, som placerar ämbetet såsom en öfver församlingen stående aktiv faktor med proritetsställning i förhållande till denna senare, kan Kyrkotidningen och hela den riktning denna representerar endast motivera genom återgång till såsom yttre lagar uppfattade uttalanden och gärningar af Kristus och apostlarna. Svensk Kyrkotidning säger en gång, att en falsk uppfattning af uppenbarelsen har sin grund i ett falskt ämbetsbegrepp, i själfva verket förhåller det sig tvärtom: förskjutningar af uppenbarelsbegreppet i riktning åt gratia infusa och nova lex förorsaka en skef uppfattning af ämbetet och dess ställning. Förskjutningen i riktning åt gratia infusa är den egentliga orsaken, förskjutningen åt nova lex möjliggör utförandet. Man saknar en ur uppenbarelsen vunnin heuristisk princip såsom värdemätare af det historiskt förefintliga och absolutiserar därför detta med tillhjälp af uppfattningen af bibelordet såsom nova lex. Katolsk är denna lära

<sup>1</sup> Intar Ordet, lät oss säga, blott full paritetsställning, så blir »ett till sina medlemmars antal fullt beräkneligt samfund» af sig själf en omöjlighet, då Ordets gång genom historien icke är af den art, att deras antal, som blifvit »kallade» genom detsamma, låter sig »fullt beräknas».

om ämbetet icke, framför allt emedan den så starkt betonar ämbetets sekundära ställning i förhållande till nådemedlen.<sup>1</sup> Luthersk är den emellertid icke heller på grund af det ödesdigra klyfvandet af kyrkan i tvenne hälfter: en aktiv gifvande och en passiv mottagande.<sup>2</sup> Åskådningen leder till öfvervärdering af det institutionella momentet i kyrkan, till institutionalism. Blicken riktas ensidigt till de evangelii samfundsskapande verkningar, som förmedlas genom ämbetet, med undanskymmning af evangelii kyrkoskapande verksamhet i öfrigt, och medför härigenom en förkortning af den rikedom, som ligger insluten i kyrkoidén. När man på denna grundval häfdar kyrkoidéns historiska bundenhet, eller m. a. o. när man från denna utgångspunkt söker klargöra, på hvad sätt ett historiskt kyrkosamfund kan vara och verkligen är en Kristi kyrka, kommer man på en gång till något för mycket och något för litet. Till ett för mycket därigenom att det yttre institutionella momentet såsom sådant ingår såsom ett moment i kyrkoidén, ställt öfver församlingen, till ett för litet därigenom att tanken i öfrigt ledes bort från evangelii direkt kyrkoskapande verksamhet.

Vi ha sökt uppvisa de brister, som vidlåda det närmare utförandet af den kyrkoteori, för hvilken den lundensiska teologien står såsom en betydelsefull och respektingifvande representant, äfvensom i någon mån orsakerna till dessa brister. Detta närmare utförande är af den art, att kyrkoteoriens förhållande till den kyrkoupplösande faktor, med hvilken den framför allt sysselsätter sig, mera måste få karaktären af yttre motstånd än öfvervinnande på inre väg. Här af betingas, att den blott kunde blifva en episod i den kristna samfundsidéns historia. En betydelse, som öfvergår episodens, har den däremot genom sin innersta grundtanke: evangelium såsom kyrkans konstitutiva faktor,

<sup>1</sup> Jmfr ofvan sid. 184, not 2.

<sup>2</sup> Jmfr ofvan sid. 32 f. J. E. Berggren ställer i en uppsats om Kliefoth (Kyrklig Tidskrift för 1896, sid. 90) med hänsyn till hans ämbetsuppfattning följande fråga: »är det berättigadt att låta nådemedelsämbetet vara till före församlingen, vare sig man talar om prioritet i tiden eller i tanken? Frågan måste enligt ofvanstående — såsom uppenbarligen afsetts — besvaras nekande. — När Seeberg förmenar, att den af Kliefoth m. fl. häfdade ämbetsuppfattningen skulle ha sin grund in dem verkehrten Ausgangspunkt ihrer Bestimmung über die Kirche, så är detta missvisande, då utgångspunkten alls icke är den Seeberg anser den vara, utan tanken på nådemedlens principerande ställning. Därigenom att Seeberg ej sett detta, undervärderar han den ifrågavarande kyrkoteorien. Den anmärkning han f. ö. riktar mot åskådningen i följande ord: »das Heil wird nicht in der Kirche und mit der Kirche, sondern durch die Kirche erlangt» är icke minst från hans egen ståndpunkt sedd minst sagdt oklar.



såttillvida som den här hjälpt att bringa till klart medvetande ingenting mindre än, för att begagna Kyrkotidningens ord, kyrkans »gudomliga grund» och »eviga princip.»

## Kap. 10. Det upsaliensiska kyrkobegreppet.

### 1. Dess organ och ledande personligheter.

Redan innan Upsala-teologien i Theologisk Tidskrift år 1861 erhöi sitt representativa organ, hade det tydligt nog visat sig, att denna intog en helt annan position i den på dagordningen stående frågan om kyrkan än den lundensiska teologien. Vi ha redan i Svensk Kyrkotidning mött spåren af en från Upsala utgången polemik, som visar detta. Också här har den åskådning, som gör sig gällande, sin bakgrund i den kyrkoidéns kris, hvilken nu gör sig så starkt förnummen i Sverige; också här vill denna åskådning vara ett uttryck för kyrkoidéns själf försvar gentemot upplösande faktorer; också här vill man slutligen liksom Svensk Kyrkotidning, söka sin styrka i en medveten återgång till den ursprungliga lutherska kyrkoidén. Men Svensk Kyrkotidnings väg vill man icke därför beträda. Den anses icke blott icke kunna föra till någon hjälp i den kritiska situationen, utan endast med sin »halfkatoliserande» ståndpunkt vara ägnad att — onödigtvis — skärpa de motsatser, som borde öfvervinnas. Den upsaliensiska teologien ser sig därför nödgad att föra sin strid om kyrkan på två fronter och tror sig ha funnit en midtlinje mellan de båda ytterligheterna, hvilken skall representera den äkta lutherdomen. Om i denna kamp huggen väl snarast kommo att falla skarpare åt Svensk Kyrkotidning och dess kyrkoidé än åt det andra hållet, den mer eller mindre klart fattade sekteriska samfundsidén, kan förklaringen till en del sökas däri, att den lundensiska teologien med sin klart och skarpt utpräglade kyrkoteori mera inbjöd till diskussion än den öfver sig själf oklara och sväfvande tankegången på motsatta sidan. Det torde emellertid äfven bero därpå, att upsalateologien, trots all sträfvan efter att hålla »den gyllene medelvägen», i viss mån kände större sympatier för den senare riktningen eller kanske hellre därpå att vissa förutsättningar i den egna åskådningen voro ägnade att — huru man än sökte förebygga sådant med goda garantier — drifva åt detta håll.

Denna allmänna ståndpunkt intogs redan af de tvenne mera betydande arbeten, i hvilka man från upsaliensiskt håll, före Theologisk

Tidskrifts framträdande, behandlade frågan om kyrkan, nämligen Lars Landgrens »Grunddragen till läran om kyrkan» samt C. A. Hultkrantz' »Om den kyrkliga separatismens orsaker och botemedel» — den förra skriften utkom i sin första upplaga 1856, den senare 1858. Det för Upsalateologien karakteristiska kyrkobergreppet har emellertid ännu icke i dessa skrifter vunnit någon fast utprägling, om dess grunddrag än skönjas. Hultkrantz åsyftar mera en praktisk handledning ifråga om behandlingen af »separatismen» och ger icke någon positiv framställning af kyrkobergreppet. Detta kan knappast heller, trots titeln, sägas vara fallet med Landgrens bok, som mera är en samling originella aforistiska uttalanden, alltid friska och intresseväckande, ofta skarp-sinniga och träffande, i vissa punkter mer kongeniala med Luther än de senare för Upsala-teologien karakteristiska framställningarna, men stundom orättvisa och utan förmåga att intränga i den med våldsam kraft afvisade främmande åskådningen.<sup>1</sup> I A. F. Beckmans afhandling »Om Guds församling eller kyrkan», hvilken såsom programskrift inleder Theologisk Tidskrift och fortlöper genom flera häften af dess första årgång, vann den upsaliensiska teologien ett träffande uttryck för den åskådning om kyrkan, som besjälade densamma. Den kyrkoteori, som här utvecklas, blir karakteristisk för Theologisk Tidskrift under hela dess nära trettioåriga lefnad.<sup>2</sup> Theologisk Tidskrift bär icke i lika hög grad som Svensk Kyrkotidning en enhetlig prägel. Med hänsyn till kyrkobergreppet och därmed sammanhängande frågor fullföljes emellertid ett i allt väsentligt enhetligt program. Den främste förkämpan för detta är under tidskriftens första period A. F. Beckman, under dess senare Martin Johansson. Den sistnämnde har ock i en afhandling med titel »Om det lutherska kyrkobergreppet», utgifven i Upsala Universitets Årsskrift 1877, gifvit det klaraste uttrycket för den upsaliensiska kyrkoteorien och därmed också, kan man säga, lagt slutstenen på upsalaskolans kyrkobyggnad.

Innan vi gå in på en kritisk granskning af detta inflytelserika upsaliensiska kyrkobergrepp, kasta vi i förbigående en blick på Theologisk Tidskrifts uppfattning af det samtida kyrkliga läget i Sverige. Också här märkes den skarpa motsatsen mot Svensk Kyrkotidning. Skuggor och dagar fördelas på helt olika sätt. Bedömandet af svenska kyrkan och dess ställning är i allmänhet ytterst skarpt. Det hör till

<sup>1</sup> Jmfr t. ex. Landgren, a. a., sid. 33 ff., 48 f.

<sup>2</sup> Tidskriften utkom 1861—1889; under dess första tid var A. F. Beckman redaktör, 1868—70 utgafs den af N. J. Linnarsson, M. Johansson och Th. Norlin, 1871—75 af de båda förstnämnda, från och med 1876 af M. Johansson, hela tiden under medverkan af medlemmar i Upsala teologiska fakultet.

undantagen — ett betydelsefullt undantag — när Torén i tidskriftens första årgång framhåller det vara ett orättvist betraktelsesätt att yttra sig om kyrkan så, som skulle all lifsrörelse förskrifva sig först och allenast från i går och utan att tänka på hvad kyrkan dock, trots allt, under gångna tider betydt.<sup>1</sup> Karakteristiskt för Theologisk Tidskrifts betraktelsesätt af situationen är eljest hvad Martin Johansson skriver i en uppsats om »läseri» 1871: det kan visserligen finnas åtskilligt sjukligt i väckelserörelserna. Men äfven det sjuka lifvet är att föredraga »framför det tillstånd, som har varit och ännu är det härskande i våra församlingar. Förtigom det ej: detta tillstånd är dödens».<sup>2</sup> Sådana uttalanden om det kyrkliga läget kunna mångfaldigas. Bör man i en stor del af dessa mörka målningar se klander af det slag, som är nitiskt att bättra bristerna hos det man älskar, så låter det sig knappast förnekas, att man också finner något af det slag, som hotar att vända ryggen åt det ovärdiga. Det är t. ex. nog icke endast ett påtryckningsförsök, när Th. Norlin inför kyrkomötet 1868 skriver, att kyrkan i händelse af uteblifna reformer får göra sig beredd på en sprängning: »ett icke obetydligt antal präster, i synnerhet af de yngre, känner i denna stund så föga sympati för statskyrkan, och är med så svaga tillgifvenhetsband fästadt vid henne, att det blott behöfves en ringa anledning, ett eller annat missgrepp af kyrko- eller stiftsstyrelserna, för att de skola känna sig starkt frestade att anse ställningen inom statskyrkan förtviflad och sig själfva nödsakade att för samvetets skuld träda ut ur hennes gemenskap och bilda fria församlingar.» Afvisas förslagen till förbättringar, »och kyrkan tillföljd häraf allt mera

<sup>1</sup> Jmfr Theologisk Tidskrift 1861, sid. 24 f. Torén framhåller här, huru de skulle vara den största otacksamhet att icke glädja sig öfver de väckelserörelser, som på senare tid gått fram genom landet. Dock, heter det, äro vi »för ingen del bland dem, hvilka såsom så ofta skett på grund af ytliga uppgifter från Sverige i tyska, engelska och franska tidskrifter, så yttra sig om allkraftigare andlig väckelse och lifsrörelse inom vår församling, såsom om den förskrefve sig allenast från igår. För oss är det tvärtom en fröjd att tänka på all den ståndaktiga, trägna, himmelskt sinnade flit i lärarekallet, hvilken lång tid bortåt, inom skötet af vår ofvanifrån så ofta och så rikt välsignade hemkyrka, har utbredt sina rika om och mera tysta välsignelser. Hvilka sunda och hälsogifvande flöden hafva icke genom en Schartau, en Sellegrens och flere andras sträfvanden banat sig väg öfver vidsträckta trakter af Guds åker i detta land! — — Hvilka andekrafter hafva icke utgått från åtskilliga ännu äldre, åtskilliga mycket äldre arbetares hemliga förböner! Hvilken otacksamhet att förgäta fromma förfäders heliga strider! Huru mycken trohet har icke bott och brunnit i vårt fosterlands skogar, huru mycken äfven onämnd och oberömd heredrohet, känd af i tysthet till frälsningsbrunnen ledda åhörare och uppskrifven i himmels annaler!»

<sup>2</sup> Th. T. 1871, sid. 245.

stelnar i de otillfredsställande former, som hon nu äger, så är det klart, att hon så småningom skall öfvergifvas af en stor del af sina bästa medlemmar och förvandlas till en mumie utan lif och kraft till utveckling?»<sup>1</sup> Visserligen beklagar man den oppositionella ställning till kyrkan och hennes ordning, som ofta gör sig förnummen inom de så löftesrika »evangeliska» rörelserna, men samtidigt finner man skulden härtill icke egentligen ligga i dessa rörelser själfva, utan hufvudsakligen i den oförmåga att fatta och bedöma dem, som visats från kyrkans sida, och som tagit sig uttryck bl. a. däri, att kyrkan med sina sträfva teorier om ämbetet ställt sig oförstående mot den fria lekmanaverksamheten. I stället borde man, för att tala med Hultkrantz, göra »separatisterna rätt och godt» och så vinna dem tillbaka:»<sup>2</sup> man borde, säger Landgren, söka inordna hela denna fria lekmanaverksamhet under kyrkan och så göra den kyrklig.

Sådana praktiska sträfvanden som de sistnämnda, att på inre väg öfvervinna den kritiska situationen, äro gifvetvis i hög grad erkännansvärda. En icke oviktig förutsättning för att något sådant verkligen skulle kunna ske, måste vara, att den kyrkoidé, som ligger till grund för i sådan riktning gående sträfvanden, är af den fördjupade art, att den icke blott inbjuder till ändlösa kompromisser och därmed till ändlösa slitningar, utan äger den inre kraft, som gör, att den kan se det berättigade i motståndet utan att blifva oklar öfver sin egen kristliga innebörd. Det tillkommer oss icke här att ur historiens vittnesbörd söka afläsa resultatet af den upsaliensiska ståndpunktens verkningar. I stället för att gå framåt till dessa gå vi, i enlighet med vår uppgift, tillbaka till undersökning af den af upsalateologien häfdade kyrkoteorien.

## 2. *Upsalateologiens ställning till kyrkobegreppets historia.*

Upsalateologiens kyrkobegrepp vill vara ett återgifvande af det på en gång äkta bibliska och äkta lutherska kyrkobegreppet. I viss motsättning till Svensk Kyrkotidning finner den såväl i Bibeln som i de reformatoriska bekännelseskrifterna en fixt utformulerad, klar läroframställning om kyrkan. Den kristna tankens uppgift vore att under afvisande af misstolkningar reproducera denna lära. »Vi måste vända oss till den urbild af detta samfund, som Kristus gifvit oss i sitt

<sup>1</sup> Th. T. 1868, sid. 164 f.

<sup>2</sup> Hultkrantz, a. a., sid. 75 ff.

ord. »<sup>1</sup> Bibelns normativitet är således icke så att fatta, att kyrkobegreppet måste kunna visas hålla stånd inför de principer, som äro möjliga att finna i skriften, utan där finnes, menar man, i själfva verket en utförd dogmatisk lära, giltig för alla tider. Denna bibliska lära har under följande tider utsatts för förvanskningar, till dess att den slutligen stått upp till nytt lif genom reformationen och speciellt Luther.<sup>2</sup> I augsburgiska bekännelsens sjunde artikel har man den adekvata dogmatiska formeln för bibelns läroframställning, den slutgiltigt formulerade definitionen på hvad kyrkan är. Såväl Beckmans som Johanssons metod blir därför en utläggning af bekännelsens formuleringar, hvilken sedan styrkes med en mängd enskilda bibelords uttryckliga vittnesbörd. »Vi hafva», säger Beckman i en återblick på sin afhandling, »framställt den uppfattning af kyrkan eller Guds församling, hvilken vi funnit uttalad i vår evangelisk-lutherska kyrkas bekännelseskrifter, särdeles i Augsburgiska bekännelsens VII och VIII artiklar samt denna bekännelses försvar. Vi hafva utgått från den förutsättningen, att denna uppfattning är icke blott i sig sammanhängande, utan ock fullkomligt enig med det gudomliga ordets vittnesbörd.»<sup>3</sup> Johanssons bevisföring är såtillvida utförligare, som han styrker sin framställning äfven med hänvisningar till uttalanden äfven i Luthers och Melanchtons privata skrifter. Medan såväl Beckman som Johansson häfda, att Luther vid bestämningen af kyrkans väsen alltid förblifvit sig själf trogen, framhålla båda de betänkligheter, som häfda vid Melanchtons senare bestämningar. Denne utelämnar då gärna, säger Beckman, »den ena hufvudbestämningen» ur kyrkans definition, nämligen »trons inre osynliga band»; han banar härigenom väg »för en ytlig uppfattning» af kyrkan. Till hans rättfärdigande tjänar emellertid en vid denna tid framträdande benägenhet till »förflyktigande af kyrkans begrepp och upplösning af dess samfundsförfattning.»<sup>4</sup> Enligt Johansson har Melanchton visserligen icke i senare tid ställt sig afvisande mot sin ursprungliga kyrkoidé — åtskilliga uttalanden visa detta — men dock borde »kyrkans synlighet från luthersk ståndpunkt hafva kunnat häfdas på annat sätt än genom en definition, som med afseende på kyrkans medlemmar åtminstone icke undviker skenet af att närma sig det romerska kyrkobegreppet. Denna definition måste antingen leda till antagandet af tvenne kyrkor med lika berättigande att bära detta

<sup>1</sup> Landgren, a. a., sid. 6 f.

<sup>2</sup> Jmfr Landgren, a. a., sid. 14, 19 f.; Beckman, Th. T. 1861, sid. 90, 258, 299, 310 m. fl. ställen.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid. 299.

<sup>4</sup> Th. T., 1863, sid. 268 f., i en uppsats om Melanchton.



namn eller — då detta påtagligen icke är meningen — lida en väsentlig modifikation af sådana af oss anförda utsagor, i hvilka Melanchton visar sig i själfva verket icke hafva helt öfvergifvit det ur-lutherska kyrkobegreppet. Det lindrigaste vi kunna säga om Melanchtons sätt att under ifrågavarande period bestämma kyrkans begrepp, är, att det är utsatt för missförstånd.»<sup>1</sup>

Denna »ur-lutherska» kyrkoidé finner upsalateologien stå i bestämd motsats icke blott till Rom och donatismen utan ock till de med dem förmedlande riktningarna, nämligen å ena sidan den romaniserande eller »latitudinaristiska» lutherdomen, å andra sidan den reformerta åskådningen. Det som skiljer ur-lutherdomen från Rom och latitudinarismen anses i främsta rummet vara dessa bådas förbiseende af skillnaden emellan dem som äro kyrkans egentliga medlemmar och dem som blott stå i yttre förening med kyrkan.<sup>2</sup> Donatismens fel åter är att den söker i det yttre skilja de rätta medlemmarna från de falska. Med hänsyn till den reformerta kyrkoidén, hvilken f. ö. nästan aldrig beröres, söker Beckman en gång framhålla, huru »sektbildning, separatism, independentism å detta område icke egentligen äro ett affall från kyrkliga grundsatser, utan ett konsekvent genomförande af den princip, som ligger i den schweiziska reformationens likgiltighet mot historisk kontinuitet.»<sup>3</sup> Med den lutherska kyrkoidéns senare utvecklingsgång sysselsätter man sig ytterst obetydligt. Ortodoxien anses ha inlagt förtjänster om kyrkobegreppet i jämförelse med den senare Melanchton.<sup>4</sup> Dock finner Johansson ortodoxiens åtskillnad mellan den synliga och den osynliga kyrkan, »enligt hvilken endast den senare blifvit den sanna och väsentliga», vara en afvikelse från den ursprungliga lutherdomen.<sup>5</sup>

### 3. *Kyrkans grundbestämning.*

Beckman och Johansson äro båda ense därom, att konstruktionen af kyrkans begrepp måste utgå från trosbegreppet såsom den öfversta faktorn. Klarast och skarpast betonadt blir detta hos Johansson, hvil-

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 50.

<sup>2</sup> Jmfr Landgren a. a., sid. 12 ff., Johansson, a. a., sid. 13.

<sup>3</sup> Th. T., 1864, sid. 282, jmfr Hultkrantz, a. a., sid. 27, 40 f.

<sup>4</sup> Johansson, a. a., sid. 50, jmfr Th. T., 1861, sid. 300.

<sup>5</sup> Johansson, a. a., sid. 112; hvad Beckman beträffar är det svårt att veta, om han med sin oklara polemik, Th. T., 1861, sid. 306 f., äfven har ortodoxien i tankarna.

kens hela framställning f. ö. i klarhet och precision vida öfvergår Beckmans. Protestantismens betydelse för kyrkobegreppet förmenas väsentligen vara den, att den såsom augsburgiska bekännelsen utgår »från trosbegreppet, från kyrkans subjektiva sida, utan att därför undertrycka den objektiva.»<sup>1</sup> Kyrkans grundbestämning blir därför: »alla sant troende kristnas samfund eller sammanfattningen och föreningen af alla de människor, hvilka låtit föra sig till en lefvande tro på Kristus», eller kortare »föreningen af alla sant troende kristna»;<sup>2</sup> hennes väsen konstitueras däraf, att hon är en »förening» af de verkligt troende människorna. Samma från trosbegreppet, den subjektiva »sidan», utgående tankegång möter hos Beckman, när vi höra honom såsom parallellbestämningar till definitionen »de heligas och rätta kristtrognas samfund» ställa »församlingen af sådana människor, som äro troende och heliga», »den krets, som bestämmes genom den rättfärdiggörande trons närvaro i hjärtat», »de troendes sammanslutning under det ena hufvudet Kristus» o. s. v.<sup>3</sup> Nu betraktas icke dessa bestämningar såsom utgörande fullständiga definitioner på hvad kyrkan är, då nådemedlen, hvilka ingå i kyrkan såsom ett nödvändigt moment, ännu icke blifvit omnämnda. Kyrkan är, säger Johansson, icke endast föreningen af alla sanna kristna, hon är på samma gång frälsningsanstalt, samfundet för nådemedlens förvaltande, och den ständiga definitionen blir därför: kyrkan är »den genom nådemedlen sig själf uppbyggande föreningen af alla sanna kristna.»<sup>4</sup> På frågan om nådemedlens ställning i kyrkobegreppet skola vi i det följande närmare ingå, här må blott uppmärksamheten fästas på, att äfven vid denna fullständiga definition det subjektiva momentet — föreningen — är det primära, samt att nådemedlen ses under synpunkten af att vara de verksamhetsmedel med hvilka föreningen af de troende arbetar.

Såväl Beckman som Johansson tänka sig den invändningen komma att göras mot det af dem häfdade kyrkobegreppet, att kyrkan på detta sätt blir blott »en mänsklig produkt»,<sup>5</sup> en »produkt af mänskligt beslut och handlande.»<sup>6</sup> Båda bemöta denna fingerade invändning ungefär på samma sätt. Den rättfärdiggörande tron är, säger Beckman, intet mänskligt verk, utan ett Guds verk, och detta sker alltid genom Ordet och sakramenten såsom medel. Och Johansson afvisar ett sådant

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 11.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 8 och 24.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid. 7, 9, 15, 104.

<sup>4</sup> Johansson, a. a., sid. 11.

<sup>5</sup> Th. T., 1861, sid. 19.

<sup>6</sup> Johansson, a. a., sid. 11.

»missförstånd», då »den tro, hvilken utgör villkor för medlemskap inom kyrkan och konstituerar kyrkans väsen, är ett Guds verk, och det dessutom är han, som gifvit de nådemedel, genom hvilka kyrkan uppbygger sig.» Det är belysande, att denna invändning af båda upptages till bemötande omedelbart efter kyrkobegreppets fastställande. Man känner behof af att värja sig mot den och vill värja sig mot den. Är den verkligen tillbakavisad? Hvad här säges till svar är dock blott, att ett Guds verk bildar en nödvändig förutsättning för kyrkans tillvaro. Tron hos de enskilda människorna är ett Guds verk, men till detta Guds verk står kyrkan såsom föreningen af de sant troende människorna uppenbarligen i sekundärt förhållande; kyrkan såsom sådan är produkten af de troende människornas verksamhet genom nådemedlen. Skulle kyrkan omedelbart fattas såsom ett Guds verk, hade nådemedlen, evangelium måst ingå i kyrkobegreppet såsom dess öfversta konstitutiva faktor, nu är åter trots allt — i öfverensstämmelse med hvad som anses vara det specifikt värdefulla i den reformatoriska tankegången — det subjektiva momentet bibehållet såsom utgångspunkten, den principerande faktorn. Tydligen är orsaken till att man afvisar tanken på nådemedlens principat den, att man endast genom den subjektiva utgångspunkten tror sig kunna häfda tron såsom nödvändigt villkor för medlemskap. Polemiken mot Svensk Kyrkotidning har här varit en medverkande orsak. Beckman menar, att man på dess väg skulle komma icke blott till en bestämning af kyrkan, som låte både troende och otrogna vara hennes medlemmar, utan till och med till möjligheten af en utaf idel otrogna bestående kyrka, en »verklig ecclesia malignantium.»<sup>1</sup> Nu kan emellertid denna från det subjektiva momentet utgående konstruktion af kyrkobegreppet synas vara att betrakta blott såsom en systematisk inadvertens utan någon större betydelse, då ju tron icke förutsättes kunna uppkomma utan genom Ordet och sakramenten såsom medel. Härmed synas ju dock nådemedlen i själfva verket ha fått igen den ställning den lutherska tankegången vill tillerkänna dem, och det synes därför vara mera en oväsentlig sak, om icke tanken uttryckligen ger dem den principerande ställning i kyrkobegreppet, som faktiskt ändå tillkommer dem. Och denna systematiska inadvertens synes därtill så mycket mindre kunna spela någon roll som man vid många tillfällen i anslutning till uttryck från Luther och bekännelseskriterierna direkt talar om nådemedlen såsom de medel, genom hvilka »Anden församlar», genom hvilka kyrkan »kommer till stånd», alltså såsom kyrkoskapande faktor.<sup>2</sup> Så

<sup>1</sup> Jmfr Th. T., 1861, sid. 300 ff.

<sup>2</sup> Så särskildt Beckman, jmfr Th. T., 1861, sid. 93 f., samt 248, där han talar om församlingen såsom »en af Gud genom ordet och sakramenten, d. ä.

kan det synas, i själfva verket är det här fråga om vida mer än en systematisk inadvertens, liknande t. ex. den, när ortodoxien tycktes vilja tala om den osynliga kyrkan utan direkt relation till nådemedlen; det är fråga om ingenting mindre än om två hvarandra fullkomligt motsatta och i vidt skilda riktningar ledande principer för den kristna samfundsidéns utgestaltung. I de af Beckman och Johansson framförda kyrkoteorierna bryta sig dessa olika principer mot hvarandra, och det upsaliensiska kyrkobergreppet får sin karaktär af försöken att utjämna med hvarandra de i skilda riktningar gående tankelinjerna eller närmare bestämdt att bibehålla det subjektiva momentets primat »utan att därför undertrycka det objektiva» såsom Johansson säger. Så har det som vid första påseende kan synas vara »blott» en systematisk inadvertens i grund och botten de mest genomgripande verkningar. Redan Beckmans nyss anförda tanke, att en af nådemedlen konstituerad »församling» skulle kunna vara blott och bart en ecclesia malignantium visar genom sitt afstånd från den lutherska trosidealismen, att verkningarna af den subjektiva utgångspunkten i tanken icke äro att betrakta såsom adiaforistiska. Det är här fråga om vissheten om kyrkans tillvaro. Hvarhälst utgångspunkten tages i det subjektiva momentet följer med oblidkelig konsekvens, att vissheten om denna mer eller mindre — beroende på huru andra tankegångar motverka detta — kommer att hvila på en empirisk-psykologisk analys af de enskilda människornas tros lif. Är kyrkan primärt föreningen af de sant troende kristna, så riktas ovillkorligen blicken i första hand till de enskilda människorna och deras beskaffenhet, vissheten om kyrkan måste grunda sig på en visshet om deras trostillstånd, som bilda denna förening. En sådan tankegång möter oss också flera gånger såväl hos Beckman som Johansson; vi kunna närmast gå till den bibelbevisning, med hvilken de stödjä sin grundbestämning om kyrkan, för att konstatera detta.

Särdeles belysande är hvad Johansson härvid säger om den galatiska församlingen. Tanken är den, att när Paulus skrifver till Galaterna såsom till en församling eller kyrka, betraktar han alla sina läsare såsom verkliga kristna. »Han säger, att hans läsare alla äro Guds barn genom tron och att de genom dopet hafva iklädt sig Kristus (3: 26 f.), och att det här icke är fråga om ett barnaskap, som gått förloradt eller om ett iklädande, som icke mera fortsatts, visar oss det följande kapitlet, där aposteln säger om sina läsare, att Gud sändt sin sons Ande i deras hjärtan . . . En stor mängd af församlingsmedlemmarna genom Andens ämbete samlad menighet». Jmfr äfven Johansson, a. a., t. ex. sid. 99.

stodo visserligen i begrepp att rent af förlora Kristus, men ännu hade detta dock icke skett med dem, som i brevet i dess helhet egentligen tilltalas; dessa äro ännu Guds lefvande, frigjorde, om ock af lagträdens snaror hotade, barn.»<sup>1</sup> Här skola vi icke ingå på de exegetiska svårigheter, som äro förknippade med denna argumentering, här må blott konstateras, att apostelns betraktande af den galatiska församlingen såsom en Kristi församling eller kyrka förutsättes bero på hans öfvertygelse om, att alla hans läsare voro sanna kristna och att de som voro stadda på afvägar dock icke fortskridit till något verkligt affall: m. a. o. församlingskaraktären göres beroende af Pauli omdöme om det subjektiva trostillståndet hos de enskilda människor, till hvilka han skrifer. Pauli omdöme blir icke ett trosomdöme, men ett empiriskt-analytiskt omdöme, som han fäller på grund af sin kännedom om de enskilda människornas sinnesbeskaffenhet. Att detta verkligen är Johanssons tankegång framgår med en tydlighet, som icke lämnar något öfrigt att önska, däraf att Johansson förklarar, att man icke behöfver, såsom Luther gjorde, antaga »en synekdoke för att förklara den skenbara motsägelsen mellan det depraverade tillståndet i Galaternas församlingar och den omständigheten, att församlingarna dock af aposteln betraktas såsom verkliga församlingar.»<sup>2</sup> Samma tankegång möter också hos Beckman vid hans bibelbevisning.<sup>3</sup>

Hos honom kommer f. ö. denna konsekvens af den subjektiva utgångspunkten ännu tydligare fram. Detta sker, när han från sin grundbestämning af kyrkan skall försvara just vissheten om hennes tillvaro. Man har anmärkt, säger han, att den uppställda definitionen vore otillfredsställande, »emedan den icke lämnade sådana kännetecken på kyrkan, hvarigenom hon kunde af människor med säkerhet urskiljas». Detta är, blir svaret, såtillvida riktigt som Gud allena kan »fullständigt och säkert» urskilja kyrkans rätta medlemmar. Men därför blir kyrkan icke blott osynlig och fördold. Hon måste bevisa sin tillvaro, då tron måste vara verksam i kärlek. Visserligen blir denna kärleksverksamhet ofta skröplig och alltid bristfällig, och den naturliga ädelheten kan öfverglänsa mången troende, men svag människas rättfärdighet. Därför kunna vi »icke allestädes med full visshet afgöra, hvar gränsen för Guds församling går fram». »Men detta hindrar först och främst icke, att enskilda medlemmar och hela kretsar af Guds församling kunna genom Guds nåd komma till en så öfverflödande

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 84.

<sup>2</sup> Johansson, a. a. ibm, not 2; samma tankegång å följande sida samt sid.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid. 9 f., 13 f.



rikedom af kärlek och trosbevisning, att Guds församlings härlighet i dem och genom dem framglänsar klar och oemotsäglich.» Härvid vill Beckman »i främsta rummet» framhålla troheten mot Gud, »mot hans heliga ordningar — — det trogna bevarandet af sanningens ord och de heliga sakramenten.» Förekommer än i detta hänseende skröpligheter och misstag, så är det dock visst, säger Beckman, upptagande den ena hälften af Luthers sats, att »aldrig Ordets hufvudsumma eller sakramentens väsentliga form saknas, där Guds församling verkligen finnes.» Beckman sammanfattar slutligen dessa sina uttalanden så, att församlingen såsom de troendes församling blir synlig, såtillvida som »det egendomliga såväl i församlingen som den enskilda församlingsmedlemmens lif: tron, som verkar genom kärleken, städse har, dels och framför allt i bevarandet af Guds ord och sakrament, dels i kärleksverksamhet mot nästan, äfven en yttre tillvarelsform, hvilken i den mån det inre lifvet tillväxer i sanning och styrka, blifver ett sant, genomskinligt och talande uttryck af detta vårt inre lif.»<sup>1</sup> Denna argumentering rörande vår visshet om kyrkan — Beckman talar om kyrkans synlighet, djupast sedt är det vissheten, som behandlas — är från flera synpunkter intressant. Förts och främst är det tydligt, att frågan om vissheten om kyrkan sammanfaller med frågan om vissheten om hennes medlemmar, och vidare att bevarandet och bruket af nådemedeln samt den utöfvade kärleksverksamheten stå såsom kunskapsgrund för det sannolikhetsomdöme, som är möjligt. Där vi se omvårdnad om och bruk af nådemedlen samt en tydlig kärleksverksamhet, där äga vi rätt att med större eller mindre grad af sannolikhet sluta till förekomsten af kyrkans verkliga medlemmar och alltså också till förekomsten af kyrkan själf. Så kan kyrkan till sin samfundslinje — härom är det frågan — bli till en viss grad synlig, eller m. a. o. så kan man vinna en relativ grad af visshet om kyrkans tillvaro. Beckman är såväl i samband med den ofvan anförda argumenteringen som i synnerhet i senare delen af sin afhandling angelägen om att mot »donatismen» inskräpa omöjligheten af att söka »sammanräkna kyrkans verkliga medlemmar och oriktigheten af att sitta till doms och afgöra andras medlemskap.»<sup>2</sup> Allt hvad han härom säger måste betraktas som — visserligen högst beaktansvärda — försök att hindra ett alltför långt framskridande på den väg, som han själf slagit in på, och hvilken hans subjektiva utgångspunkt tvingat honom in på.

Den grundbestämning af kyrkan, som härmed gifvits, påkallar själf en jämförelse med den lutherska kyrkoidén. Det är en själfklar

<sup>1</sup> Th. T., 1861, sid. 20—22; jmf sid. 96.

<sup>2</sup> Th. T., 1861, sid. 285, 298.

sak, att allt hvad man sagt om tron — den saliggörande tron, det subjektiva mottagandet af Guds nåd, såsom förutsättning för och betingande medlemskap i kyrkan, är tänkt och taladt utifrån Luthers grundåskådning. Och dock torde det föregående tillräckligt tydligt ha visat, huru den för Luther i själfva verket främmande subjektiva utgångspunkten genom sina konsekvenser för tanken in på banor, som löpa i helt annan riktning än de lutherska. Hvar är, där denna utgångspunkt öfvar sitt inflytande, Luthers trosidealitet, som framför allt riktar blicken till evangeliet och som i visshet om dess makt också är viss om de heligas samfund utan att ängslas af de ovissa beräkningarna och analyserna af människornas trostillstånd? Till nådemedlen synes äfven här blicken riktas, men det är — såsom redan parallellbestämningen, kärleksverksamheten, visar — icke till Ordet i dess samfundsskapande aktivitet utan till granskningen af, huru människorna bruka och bevara nådemedlen. Därför heter det icke heller med Luthers fasta förtröstan: där Ordet är, där är ock kyrkan, utan i stället blott: där Guds församling verkligen finnes, kan Ordets hufvudsumma och sakramentens väsentliga form aldrig saknas. Det följande skall visa, huru de från den subjektiva utgångspunkten härflytande verkningarna åter och åter korsas af bemödanden att, såsom Johansson säger, »icke undertrycka det objektiva», och huru härigenom hela den upsaliensiska kyrkoteorien kommer att stå i kompromissens tecken.

#### 4. *Nådemedlens ställning. Kyrkan såsom anstalt.*

Enligt Johansson är kyrkan, såsom vi sett, jämte det att den är föreningen af de sant troende, också frälsningsanstalt och bör fullständigt bestämmas som »den genom nådemedeln sig själf uppbyggande föreningen af alla sanna kristna.» Visserligen är definitionen: kyrkan såsom de troendes samfund = föreningen af de sant troende kristna en definition i verklig mening,<sup>1</sup> men — säger Johansson, när han i sin exeges af bekännelseskriifterna kommer till Luthers Stora katekes — denna definition har varit uppställd framför allt till försvar mot de romerske; i katekesen åter är det fråga om en positiv och allsidig utredning »af kyrkans begrepp, sådant detta borde i det uppväxande släktet inplantas, och af denna anledning framträder här äfven på ett ganska bestämdt sätt kyrkans betydelse af att vara en frälsningsanstalt.»<sup>2</sup> De troendes samfund måste tillika vara frälsningsanstalt, då föreningen af de troende icke kan vara ett overksam samfund, utan

<sup>1</sup> Jmför Johansson, a. a., sid. 13, 18, 115.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 27.

måste »vara verksam för yttre och inre själfupbyggelse». Genom denna sin dubbla, inåt till själfupbyggelse och utåt till utvidgning, fullföljer kyrkan det höga värf, till hvilket hon blifvit kallad. Samma tankegång möter äfven hos Beckman. Han talar härom i en afdelning, som bär öfverskriften »Om församlingens heliga kallelse och verksamhet i sin Herres tjänst till utförande af hans kärleksråd.» Är församlingen till, så är det i och med detsamma nödvändigt, att den måste vara verksam, och hennes uppgift är därvid »att befordra Kristi rikets utbredande, församlingens egen uppbyggelse och världens frälsning eller dom genom Sonen.» Dess verksamhet måste med nödvändighet vara såväl inåt- som utåtriktad, det senare därför att »den lefvande, sanna tron utesluter ett själfviskt afslutande»; i och genom denna dubbla verksamhetsform ställes Guds församling »i stadigvarande gemenskap med världen» och blir »nådesanstalt.»<sup>1</sup>

För denna sin verksamhet såsom frälsningsanstalt är församlingen — föreningen af de sant troende människorna — hänvisad till nådemedlen, såsom de medel, »med hvilka kyrkan utvidgas, underhålles och förkofras». »Enligt luthersk åskådning», skrifver Johansson, »har den troende församlingen undfått nådemedlen för att genom deras förvaltande förmedla Herrens ingående i och makt öfver människornas hjärtan»<sup>2</sup>. Nu betonas såväl af Johansson som Beckman i anslutning till de lutherska bekännelseskriteriernas uttalanden, mycket starkt, att nådemedlen vid denna verksamhet icke kunna tänkas få sin kraft af de troende utan ha sin kraft i sig själfva. Härigenom skall det objektiva momentet skyddas från att undertryckas; ehuru kyrkans verksamhet såsom frälsningsanstalt »står i den närmaste förbindelse därmed, att hon är ett samfund af helige, ligger dock möjligheten och kraften till verksamhet icke däri, utan i de nådemedel, hvilka af kyrkan handhafvas och vid hvilka den helige Andes verksamhet är bunden»<sup>3</sup>. Nådemedlen ha, skrifver Beckman, »icke sin kraft af kyrkan utan af den gudomliga instiftelsen». Herren själf har brukat dem till samlandet af »kyrkans förstling.» Genom Andens utgjutelse är församlingen visserligen rustad att med framgång förvalta »Andens ämbete». »Men det är icke därför kyrkan, som gifver nådemedlen kraft nu mera än före Andens utgjutelse. Ingen skrift betygar, att Ordet och sakramenten, öfverlämnade åt kyrkan till förvaltning, upphört att äga sin kraft omedelbart från Herren. Långt ifrån att de genom kyrkans handling skulle äga denna kraft, är det fastmer just genom dem, och genom

<sup>1</sup> Th. T., 1861, sid. 260, f., 265 f.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 99, 104.

<sup>3</sup> Johansson, a. a., sid. 27, 103.

dem allena, som kyrkans handlingar vinna kraft att uträtta något för Guds rike och själars frälsning.»<sup>1</sup>

Dessa tankar om nådemedlens objektiva kraft komma hufvudsakligen i tvenne hänseenden till användning i den polemik, som Johansson och Beckman rikta mot den »donatistiska» samfundsidén: dels vid frågan om vissheten angående kyrkans tillvaro, dels vid behandlingen af det kyrkliga ämbetet och dess ställning till ämbetsinnehafvarnes personligheter. Med utgångspunkt i åtskilliga ur de lutherska bekännelse-skrifterna hämtade utsagor om nådemedlens egen objektiva kraft och verksamhet, vill man nu häfda, att vissheten om kyrkans tillvaro icke kan eller får byggas på uträknandet af hvilka människor, som äro kyrkans verkliga medlemmar. Nådemedelsförvaltningen skulle icke, skrifer Johansson, ha kunnat anföras såsom tecken till den sanna kyrkans förekomst, »därest ej nådemedlen antagits i sig själfva hafva makt att alltjämt tända och nära tron.» Men när nådemedlen antagas ha denna förmåga, måste de verkligen kunna anföras såsom »tecken till den sanna kyrkans förekomst», då måste man säga, att »Kristi kyrka finnes, där nådemedlen rätt förvaltas». »Reformatorerna läto aldrig omdömet om den sanna kyrkans tillvaro i ett samfund bero på någon genom undersökning inhämtad visshet om de där befintliga personernas troslif; där rätt nådemedelsförvaltning ägde rum, där fanns ock Kristi kyrka, om också ingen kunde se, hvilka dess rätta medlemmar voro eller om där öfverhufvud funnos sanna församlingsmedlemmar.»<sup>2</sup> Väsentligen samma argumentering använder äfven Beckman mot donatismen: i Ordet och sakramenten är Herren själf närvarande, där Kristus är, där är ock hans församling, de rätte kristtrognas samfund. »Må vara, att din mänskliga blick ej förmår att upptäcka en enda af dess medlemmar. Hvad kommer dig vid att döma andra? Du är icke kallad att döma utan att tro; tro att du genom Herrens instiftelser kommer med honom själf i salig lifsgemenskap» och därmed äfven i lifsgemenskap med de rätte kristtrognas samfund.<sup>3</sup>

Såsom dessa uttalanden visa — många liknande skulle kunna anföras — söker man alltså med uttryckligt åberopande af bekännelse-skrifterna häfda en från hvad man kallar donatismen principellt skild ståndpunkt i visshetsfrågan. Här kan icke bli tal om att utforska de praktiska verkningar, som dessa med skärpa framförda tankegångar kunna ha utöfvat. Så mycket angelägnare är det däremot att granska deras sammanhang i den upsaliensiska kyrkoteoriens totalåskådning.

<sup>1</sup> Th. T., 1861, sid. 265 f.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 119, 30, 103, 117.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid. 296, jmf 285 och 304.

Att de bära lutherskt ursprung skall icke bestridas, icke heller att de syfta till värn mot undertryckandet af det objektiva, samt att de verkligen måste verka i denna riktning, försåvidt de kunna göra sig gällande. Men denna sistnämnda förmåga måste motverkas däraf, att den systematiska rätten till deras häfdande är undergräfd genom den gifna grundbestämningen af kyrkan. Skall en sådan systematisk rätt finnas, så får icke konstruktionen af kyrkoidén utgå från »den subjektiva sidan» såsom här är fallet; representera nådemedlen den faktiska aktiviteten, så måste denna omständighet finna sitt uttryck i själfva grundbestämningen af kyrkan. Utgår man nu i stället från den subjektiva sidan, från bestämningen af kyrkan såsom föreningen af de sant troende kristna, blir det en tvingande nödvändighet, att, såsom vi också i det föregående sett exempel på, blicken kommer att riktas på en granskning af troslivet, att vissheten om kyrkans tillvaro mer eller mindre kommer att byggas på försök att bestämma, om medlemmarna verkligen äro sant troende kristna. Så kan det icke undvikas, att tvenne disparata tankegångar komma att trängas och bryta sig mot hvarandra inom den upsaliensiska kyrkoteorien. Men icke nog därmed. Mot den underskattning af det objektiva momentet, som ligger däri, att kyrkobegreppet konstrueras från subjektiv utgångspunkt svarar å andra sidan en viss öfverskattning, som icke är utan sina betänkligheter. När man nämligen på denna väg söker häfda det objektiva momentet, kommer uppfattningen af nådemedlen, af evangeliet, att bli lidande däraf, att detta icke fått den ställning, som tillkommer detsamma. Nu betraktas det icke från synpunkten af att vara den öfver människorna stående och genom dem verkande aktiviteten utan mera från synpunkten af något, hvarmed människorna handskas, ett i människornas händer förefintligt gudomligt medel; och sträfvandet efter objektivitetens skyddande blir under sådana förhållanden ett sträfvande efter att så mycket som möjligt visa, huru dessa gudomliga medels verksamhet står fast oberoende af de mänskliga subjekten, att lösgöra denna verksamhet från dessa senare. Sedda under denna aspekt mekaniseras nådemedlen, Ordet intellektualiseras, man föränledes till en falsk isolering af det objektiva momentet från det subjektiva samt till en öfvervärdering af kyrkans institutionella moment. Ståndpunkten i sin helhet kännetecknas sålunda af en viss vacklan fram och tillbaka mellan å ena sidan undervärdering af detta moment — såsom en följd af den subjektiva orienteringen — och å andra sidan en öfvervärdering — såsom följd däraf, att man vid sin omsorg om objektivitetens skyddande icke gifvit objektiviteten den ställning, hvilken faktiskt tillkommer densamma. Samma företeelser, som visat sig här vid



den centrala frågan om vissheten, möta också vid den speciella frågan om det kyrkliga ämbetets ställning.

Till församlingens karaktär att vara nådesanstalt hör, säger Beckman, att Herren gifvit henne predikoämbetet. Gud utdelar »en mångfald af gåfvor, ämbeten och krafter inom sin församling, olika åt olika personligheter bland de troende». Ämbetet gifves åt särskilda personer, då församlingen icke »i massa» kan utföra det henne af Gud gifna arbetet för hans rike. Så hör det ordnade ämbetet med till församlingens begrepp, en viss åtskillnad emellan »herde och hjord» är väsentlig i kyrkans organism. Men därför är icke ämbetet något öfverordnad i förhållande till församlingen, såsom Svensk Kyrkotidning menar, det är nämligen församlingens ämbete och dess ställning är en församlingens tjänst: församlingen i sin helhet är verksam i ämbetet, hvilket är en yttring »af församlingens väsentliga lif och vilja», och församlingen »i sin helhet och till sina enskilda medlemmar varder därmed betjänad.»<sup>1</sup> Johansson framhåller, att ämbetena »allt efter innehafvarens nådegåfva» hafva att tjäna församlingen i första hand genom att vara redskap för nådemedlens tillhandahållande.<sup>2</sup> Nu vilja såväl Beckman som Johansson i anslutning till Augustana VIII med stor bestämdhet häfda, att nådemedlens kraft att verka icke få göras beroende af ämbetsinnehafvarnes personer. Bekännelsens ståndpunkt får, säger Beckman, icke »alstra likgiltighet för det regelrätta förhållandet, att trogna herdar troget vårda Herrans hjord», men dess lära är »såsom tröst för blödiga samveten» en af »vår evangeliska kyrkas dyrbaraste klenoder». Hur svårtillgänglig skulle icke eljest »samvetets frid blifva för arma betungade själar, därest de behöfde förvissning om de utvärtas deltagandes eller den förvaltande mänskliga personlighetens verkliga omvändelse eller helighet eller renhet, innan de vågade tro och på sig tillämpa nådelöftena, innan de finge tillägna sig de nådeskatte, som i sakramenten bjudas dem.» En sådan lära skulle föra till trældom under människor i stället för frimodig förtröstan på »Guds ord och detta ords insegel, de dyra sakramenten»<sup>3</sup>. Johansson skriver: »det är visserligen just den troende församlingen, som undfått nådemedlen och som genom deras handhafvande uppbygger sig själf inåt och utåt, och någon från den troende församlingen skild nådesanstalt

<sup>1</sup> Th. T., sid. 97, 100, 267 ff. Med åberopande af Ef. 4: 11 finner Beckman många skäl tala för »att de här uppräknade ämbetena — utom apostolatet och profetämbetet — höra »till församlingens nödvändiga organisation och lif» (sid. 99).

<sup>2</sup> Johansson, a. a.; sid. 103.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid 296 ff.

vet det nya testamentet icke af.» Det är ock af största vikt, att de förvaltande personerna stå i rätt förhållande till församlingens Herre. »Ingenstädes heter det likväl», att nådemedlen i ogudaktiga personers händer icke skulle kunna verka någon uppbyggelse. Med stöd af Fil. 1: 15 måste man i stället häfda, att »nådemedlen hafva kraft i sig själfva och icke först genom förvaltarenas personliga sinnesbeskaffenhet undfå sin förmåga att uppbygga församlingen»<sup>1</sup>. Granska vi sammanhanget mellan denna tankegång och totalåskådningen, blir det emellertid uppenbart, att den systematiska befogenheten till dylika tankar saknas. Är nämligen ämbetet, som Johansson säger, skänkt åt den troende församlingen eller, enligt Beckman, åt olika personligheter bland de troende, så ligger däri, att det icke kan vara skänkt åt någon otrogen, och att det måste vara en omöjlighet att tala om otrognas ämbetsmannaskap och måste krävas förvisning om att nådemedlens förvaltare verkligen äro sant troende kristna.<sup>2</sup> Och vidare: är föreningen af de sant troende såsom sådan subjekt för den verksamhet, genom hvilken den uppbygger sig själf utåt och inåt, så måste det därmed vara systematiskt obefogadt, att tala om icke-troende såsom deltagande i denna verksamhet och måste det äfven från denna synpunkt krävas full förvisning om de förvaltande personligheternas verkliga trostillstånd. Så visar det sig, huru äfven på denna punkt disparata tankar bryta sig mot hvarandra, och hur den upsaliensiska kyrkoteorien icke kan häfda det subjektiva momentet utan att det objektiva undertryckes samt tvärtom icke det objektiva utan att det subjektiva undertryckes. Detta senare blir nämligen ock fallet här. När det objektivas primat införas så oförmedladt och i strid med själfva grundåskådningen som här sker, så kan man i själfva verket blott vinna det man vill vinna för det dyra priset af en nådemedlens mekanisering. Man föres så — trots alla restriktiva åtgärder i syfte att framhålla vikten af de förvaltande personernas rätta förhållande till sin Herre — till en falsk objektivitet och en institutionalism, från hvilken man endast kunnat räddas under en förutsättning: den att blicken från början och principiellt riktas till evangelium såsom själf den kyrkoskapande och kyrkouppehållande aktiviteten.

##### 5. *Kyrkobegreppet och det historiska kyrkosamfundet.*

Det är efter det föregående en gifven sak, att den inre dualismen i den upsaliensiska kyrkoteorien också skall visa sina verkningar

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 104.

<sup>2</sup> Jmfr härtill Johansson, a. a., sid. 28.

med hänsyn till hvad vi kalla kyrkobegreppets historiska bundenhet. Den position man här vill intaga formulerar Johansson så: »Kristi kyrka är i sin yttre företeelse en blandad och dock en sann och verklig kyrka.»<sup>1</sup> Syftet är liksom alltid att intaga den rätta midtlinjen — den lutherska — mellan den romerska och den donatistiska ytterlighet. Har katolicismen orätt i att förbise skillnaden mellan kyrkans verkliga medlemmar och dem som blott stå i yttre förbindelse med kyrkan, så har den däremot rätt däri, att man i det yttre kyrkosamfundet »måste lida» äfven otrogna; donatismen däremot, som har rätt i att blott troende kristna äro kyrkans medlemmar, har orätt i att vilja skilja de otrogna från det yttre samfundet och i att förklara detta icke kunna vara en verklig kyrka, om de otrogna äro med.<sup>2</sup> Samma argumentering gör Beckman gällande mot de »latitudinaristiska» och »separatistiska» ståndpunkterna, den förra öfverskattar, den senare underskattar det yttre samfundet. Bådas gemensamma fel är, att församlingen icke skulle kunna tänkas omsluta ogudaktiga och skrymtare utan att upphöra att vara församling; ur denna gemensamma grundsats dra de olika konsekvenser, antingen så, att alla det yttre samfundets medlemmar måste i någon mening vara troende eller så, att man måste sträfva efter att sammansluta endast de verkligt troende — i detta senare fall måste kyrkan bli blott en civitas platonica, försåvidt man icke lefver i den själfförblindelsen, att något sådant kan förverkligas.<sup>3</sup> Det yttre samfundet måste i motsättning härtill betraktas såsom och vara »ett blandadt samfund.» Denna blandning är en följd af församlingens kallelse att vara »en Herrens tjänarinna», men är på samma gång att beteckna såsom »ett korsdragande i Frälsarens fotspår»<sup>4</sup>. Beckman söker i en utredning om de troendes förhållande till de otrogne inom detta blandade samfund ytterligare afgränsa sin position mot separatismen. Till belysning af den kompromissartade prägel denna uppgörelse bär må blott följande anföras. Å ena sidan betonas, huru församlingen icke förvanskas genom gemenskapen med ogudaktiga och skrymtare, å andra sidan måste »de troende och heliga såsom varande Guds församling» i öfverensstämmelse med bibelns föreskrifter afsöndra »de uppenbart ogudaktiga» ifrån sin yttre gemenskap. I fråga om nattvardens firande framhålls å ena sidan oriktigheten af att vilja afsöndra sig från nattvardsgemenskapen, därför att det skulle finnas ogudaktiga med, dessas inblandning kan i och för sig

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 119.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 13.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid. 305.

<sup>4</sup> Th. T., 1861, sid. 289.

icke utöfva något skadligt, än mindre något tillintetgörande inflytande på den väsentliga inre gemenskapen mellan Kristus och de trogne. Å andra sidan kan nattvardsgemenskapen »med en död lem visa sig så skadlig för Guds församling, att dess bestånd därigenom hotas», och måste »församlingen» afvisa den hos hvilken uppenbarligen tron är död och kärleken förkolnad.<sup>1</sup>

Den principiella frågan är emellertid: på hvad sätt vill och lyckas man häfda, att det yttre blandade kyrkosamfundet är »en sann och verklig kyrka». Vi vända oss först till Beckman. Församlingen kan, säger han, betraktas från två synpunkter, antingen »med eller utan inbegrepp af de ogudaktiga och skrymtare», som stå i yttre gemenskap med de troende, i förra fallet tages kyrkan i egentlig bemärkelse, i senare i vidsträckt, i båda fallen är emellertid fråga om samma subjekt, de sant troende kristna. Till belysning häraf må anföras hvad Beckman säger om »de territoriella församlingarna»: de förklaras med rätta kunna kallas församlingar, »enär de hvar för sig framställa det väsentliga af Kristi församlings karaktär, de troendes sammanslutning under det ena hufvudet Kristus.»<sup>2</sup> Det yttre kyrkosamfundet är alltså kyrka, försåvidt det sluter inom sig sant troende kristna, försåvidt som det framställer en de troendes sammanslutning under hufvudet Kristus. Nu är frågan närmast den, om verkligen dessa förutsättningar stå orubbligen fast för Beckman. Vi föras ännu en gång in på visshetsproblemet. Hvilka svårigheter detta erbjuder för Beckman, ha vi redan sett. Med hänsyn till det nu föreliggande spørsmålet sammanfatta vi följande. Det har uppvisats, huru den subjektiva utgångspunkten dref fram vissa tendenser att bygga vissheten om de troende på analysen af tros- och kärlekslivet. Emellertid vill Beckman icke fullfölja denna linje, utan bekämpar den tvärtom i striden mot donatismen; vi människor äga icke möjlighet eller rätt till en sådan dom, som en dylik motivering af vissheten skulle fordra. I stället hänvisas nu till nådemedlen: Guds församling finnes allestädes, där Guds ord rent och klart predikas och sakramenten efter Kristi ord och instiftelse utdelas. Det är »den separatistiska donatismens» fel att »icke i något hänseende såsom Kristi kyrka erkänna den empiriska kristenheten, icke ens sådan den framträder i de samfundsbildningar, i hvilka Guds ords rena lära och sakramentens rätta bruk hyllas och betraktas såsom laglig ordning.»<sup>3</sup> Konsekvent fasthållles dock icke heller denna linje. I polemiken mot Svensk Kyrkotidning släppes den. Här tänker sig

<sup>1</sup> Th. T., 1861, sid. 285—295.

<sup>2</sup> Th. T., 1861, sid. 284 och 104.

<sup>3</sup> Th. T., 1861, sid. 304 f.

Beckman möjligheten af att en kyrka af döpte och kallade skulle kunna vara en *ecclesia malignantium*. Att nådemedlen äro i verksamhet är här intet tillförlitligt motiv för att tron skulle våga säga sitt: Kristi kyrka finnes. Här har han de facto lämnat den lutherska trosidealitet, på grund af hvilken han eljest velat urgera det yttre samfundets kyrkokaraktär samt principellt frånhänt sig rättigheten och möjligheten att, såsom han ville, säga om kyrkan i de båda olika bemärkelseerna, att det är en och samma företeelse, som ses från olika synpunkter. Det inre sammanhanget mellan kyrkan och »den empiriska kristenheten» har gått förloradt.

Johansson söker omsorgsfullare än Beckman klargöra, på hvad sätt det blandade yttre samfundet kan vara en verklig Kristi kyrka. Förhållandet mellan detta yttre samfund och kyrkan i egentlig mening får icke betraktas såsom sammanfallande med förhållandet mellan den synliga och den osynliga kyrkan. Ty äfven kyrkan i egentlig bemärkelse har sin synliga sida »framför allt genom de nådemedel, förutan hvilka hon icke kan existera, än mindre fullgöra det höga värf, till hvilket hon blifvit kallad.»<sup>1</sup> Den yttre kyrkan är en verklig kyrka, »försåvidt den är en företeelse af de heligas samfund, som på samma gång är frälsningsanstalt.» En och samma kyrka är det i båda fallen — icke två olika kyrkor — därför att subjektet är detsamma: den äfven såsom frälsningsanstalt framträdande föreningen af de sant troende kristna. Det »blandade» samfundet kallas kyrka »icke såsom en *corpus mixtum*, utan därför att denna blandade hop uppstår i och med den synliga företeelsen af den ena kyrkan, de troendes samfund.» Äfven enligt Jesu mening kan församlingen sluta inom sig sådana, som icke äro hennes rätta medlemmar, men dess församlingskaraktär beror då på att den verkliga troende församlingen är handlande subjekt.<sup>3</sup> Att man på detta sätt skulle föras till två olika kyrkor är, menar Johansson, blott sken. I verkligheten föreligger ingen dualism, ty just *congregatio sanctorum* är såsom sådan *societas externorum signorum* och det yttre samfundet eller *coetus vocatorum* är kyrka »endast såvidt den är uppenbarelsform för *coetus vere credentium*. Vill man häremot invända, att kyrkans uppenbarelse- eller existensform kommer att stå i oemotsvarighet mot kyrkans begrepp, så må detta erkännas; men däraf följer lika litet, att begreppet blifvit oriktigt bestämdt, som den omständigheten, att ett hvetefält blifvit i större eller mindre mån bevuxet med ogräs, kan hindra mig från att bestämma begreppet af ett

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 113 ff. Jmfr sid. 14.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 13.

<sup>3</sup> Johansson, a. a., sid. 56 f.



hvetefält så, att det utgör ett fält, som är bevuxet med hvete. Står ock den goda säden i fåra att rentaf utträngas af ogräset, så är det ändock den förra, som med skäl ger fältet sitt namn; och likaledes kan ett yttre kyrkosamfund, huru skröpligt det än är, kallas kyrka, såvidt det äger de nådemedel, genom och i kraft af hvilka ett de heligas samfund kan uppkomma och utvecklas. Det kan erhålla detta namn just därför, att det under sagda förutsättning verkligen i sig innesluter sant troende kristna.»<sup>1</sup>

Återigen möta vi de båda tankelinjer, som bryta sig mot hvarandra i den upsaliensiska kyrkoteorien. Det yttre samfundet äger kyrkokaraktär försåvidt det är uppenbarelseform för föreningen af de sant troende kristna, eller försåvidt dessa troende kristna äro handlande subjekt. Detta är den motivering, som står i öfverensstämmelse med själfva grundbestämningen af kyrkan såsom den sig själf genom nådemedlen uppbyggande föreningen af de sant troende. Kan man vinna visshet om, att det verkligen är de troende, som äro verksamma genom nådemedlen? Enligt Johansson är detta icke möjligt. Men är detta icke möjligt, så brister det inre sammanhanget mellan kyrkan och det yttre historiska kyrkosamfundet. Så snart konsekvenserna af själfva grundbestämningen får göra sig gällande, låter det sig icke motiveras, att det yttre kyrkosamfundet är »en sann och verklig kyrka», då kommer ovillkorligen, försåvidt man verkligen vill — såsom Johansson vill — undvika donatistiska tankegångar, det inre sammanhanget mellan dessa båda begrepp att upplösas. Om vi emellertid bortse från dessa svårigheter och hålla oss blott till den andra tankelinjen, enligt hvilken Johansson på nådemedlens tillvaro bygger förvissningen om, att det yttre kyrkosamfundet »i sig innesluter sant troende kristna», så frågas, om denna argumentering verkligen kan motivera bestämningen af det yttre kyrkosamfundet såsom »en sann och verklig kyrka.» Hvad Johansson i så fall kan säga, blir dock i själfva verket endast, att det yttre samfundet är en yttre sammanslutning af något, som verkligen är kyrka, nämligen sant troende människor, och något som alls icke är kyrka, utan dess raka motsats, de icke-troende.<sup>2</sup> Det hela, som däraf uppkommer, kan omöjligen i någon mening sägas vara »en sann och verklig kyrka», det är och förblir en komplex af två element, som stå i rent motsatsför-

<sup>1</sup> Johansson, a. a., sid. 116 f.

<sup>2</sup> Det är fullkomligt riktigt, när E. Leufvén om den af Johansson brukade bilden skriver: »en åker, öfvervägande bevuxen med ogräs och delvis med hvete, lär svårigen vara någon hvetenäker, äfven om den så skulle kallas, utan är och förblir en åker, där de tvenne motsatserna ogräs och hvete väl ha rumskategoriens sammanhang, men äro principiellt skilda och aldrig kunna uppgå i hvarandra» (Leufvén, a. a., sid. 71).

hållande till hvarandra. Till grund för argumenteringen ligger ett kvantitativt betraktelsesätt. Och det måste så vara, när man, såsom Johansson och Beckman, utgår i tanken från de enskilda individerna. Skulle man med denna utgångspunkt säga, att det yttre samfundet vore »en sann och verklig kyrka», måste detta komma att betyda identitet mellan kyrkan och det historiska kyrkosamfundet. Att man med all energi värjer sig mot en dylik tanke, är visserligen väl befogadt och ett grundvillkor för protestantisk åskådning, men nu förmår man i grund och botten endast skydda sig mot denna förvanskning af kyrkobegreppet på bekostnad af att det inre och principella sammanhanget mellan kyrkoidén och det historiska kyrkosamfundet upplöses.

\* \* \*

Den upsaliensiska kyrkoteorien uppbars af bemödandet att framföra och värna om den lutherska kyrkoidén. Liksom Svensk Kyrkotidning är den öfvertygad om, att hjälpen i den för den kristna samfundsidén kritiska situationen stode att finna i bevarandet af det lutherska arfvvet. Så träder den medvetet in i ledet för kyrkoidéns själf försvar. Vissheten om att verkligen gifva uttryck åt lutherdomens verkliga innebörd finner den till fullo tryggad genom en såvidt möjligt direkt anslutning till de lutherska bekännelseskrifternas ordalag. Beckman ställer Augustanas sjunde och åttonde paragrafer såsom teser för sin afhandling, som icke vill vara något annat än en utläggning af dessa, samt skrifver i slutet af sin framställning: »att denna åskådning, åtminstone till sina grunddrag är vår evangeliska kyrkas, torde vara obestriddigt, enär samma grunddrag ordagrant stå tecknade i kyrkans förnämsta bekännelseskrift.»<sup>1</sup> Samma metod följer Johansson blott med omsorgsfullare försök att visa det lutherska kyrkobegreppets öfverensstämmelse med den heliga skrifts lära om kyrkan. Därmed är — säger han — »ock uppvisadt, att detta kyrkobegrepp i sina väsentliga grunddrag är det rätta, och att hvarje teori om kyrkan, som från det samma väsentligen afviker, befinner sig på villospår.»<sup>2</sup> Öfverensstämmelsen med det lutherska kyrkoidealet synes ju på denna väg vara så väl tryggad, att den knappast borde kunna sättas i fråga. Det är också obestriddigt, att den upsaliensiska kyrkoteorien gjort sig till målsman för äkta lutherska tankar såväl gentemot den bekämpade separatismen och donatismen som också å andra sidan mot »latitudinarismen» och Svensk Kyrkotidning. Och dock torde det efter den

<sup>1</sup> Th. T., 1861, sid. 310.

<sup>2</sup> Johansson, a. a., sid. 105 f.

föregående granskningen vara uppenbart, att själfva totalåskådningen icke oväsentligt skiljer sig från det lutherska kyrkoidealets djupaste intentioner. Afståndet från denna låter sig iakttagas icke blott på en eller annan enstaka punkt — Beckman uppvisar så exempel på den mest eklatanta brist på förestående för det bärande i den lutherska tankegången — utan spänningen mellan de disparata tankelinjerna, den i hela kyrkoteorien skönjbara inre klyftan, vittnar därom. Denna inre klyfta kan icke öfvervinnas af den större tankeklarhet, som möter i Johanssons framställning; snarare måste man säga, att hans logiska skärpa bragt dualismen i det upsaliensiska kyrkobergreppet till klarare uttryck. Johansson har också med större pregnans än Beckman såväl i själfva sin hufvuddefinition af hvad kyrkan är som för öfrigt framfört den subjektivistiska utgångspunkt, den utgångspunkt i de enskilda individernas troslif, i hvilken denna dualism har sin grund. Kyrkan är primärt föreningen af de troende individerna. Någon saklig differens af betydelse kan emellertid icke påträffas mellan Beckman och Johansson.<sup>1</sup>

Den upsaliensiska kyrkoteorien är ett typiskt och högst intressant uttryck af det försvar för kyrkoidén, som den under 1800-talet framträdande pietistiska nyortodoxien utvecklar. Man ser Luther genom pietismens och ortodoxiens glasögon. Konstruktionen från de enskilda individernas troslif är det pietistiska inslaget, från ortodoxien har man det nomistiskt-intellektualistiska uppenbarelsbegreppet. Just denna sistnämnda omständighet vållar, att man icke kan taga sin utgångspunkt på allvar i det objektiva momentet. Man inser, att man då skulle komma till en falsk objektivitet; man finner därför ingen annan väg att bevara kyrkan såsom de troendes samfund och tron såsom betingelse för medlemskap än genom konstruktionen från den subjektiva tron. Resultatet blir, att kyrkoteorien i sin helhet bär kompromissens prägel. Det som åstadkommes är försök till dragligt modus vivendi genom en slags köpslagan med den för kyrkoidén destruktiva faktorn. Denna upptages i kyrkoidén, men dess verkningar i destruktiv riktning bindas med den objektivitet, man är angelägen att på det kraftigaste urgera.

<sup>1</sup> Ett uttryck för denna öfverensstämmelse är Beckmans recension af Johanssons afhandling i Th. T., 1877, sid. 147 f.; här heter det bl. a.: »fullständigt och med öfvertygande klarhet framstår i denna afhandling det lutherska kyrkobergreppet i dess motsats mot de vanbilder, som icke blott främmande utan ock några af vår kyrkas egna teologer i senare tid velat sätta i dess ställe. — — — Fullkommen är den man, som icke felar i ett ord; men denna fullkomlighet är icke oundgänglig, för att det hela skall innebära en lefvande, fullkomlig sanning. Och att denna afhandling är af sådan beskaffenhet, detta uttalar jag med tillförsikt».

Kyrkoidén förlorar under detta försvar inre sammanhang och verklig klarhet öfver sig själf. Hvad än härmed kan vinnas i kyrkoidéns stora kris, något principiellt öfvervinnande af densamma kan det icke vara — härtill saknas alltför mycket det fördjupande inträngande i dess innersta, som måste vara en ovillkorlig förutsättning.

---

## FJÄRDE BOKEN.

### KAP. II. Några slutord om den kristna samfundsidéns nutida läge och den lutherska kyrkoidéns värde.<sup>1</sup>

Blicka vi tillbaka på det kyrkoidéns själf försvar mot de upplösande faktorerna, med hvilket vi hittills stiftat bekantskap, är det uppenbart, att detta — hvilken betydelse det än kunnat ha och faktiskt också haft — dock icke kunnat innebära något principiellt öfvervinnande af kyrkoidéns krisläge inom den senare protestantismen. Trots åtskilliga ansatser — särdeles hos Schleiermacher — har man icke på inre väg genom kyrkoidéns fördjupning kunnat öfvervinna det berättigade i den opposition, som riktats mot kyrkoidéns äldre protestantiska utprägling. De vägar försvaret vandrat ha därför i stort sedt alltför mycket blifvit negationens — det yttre afvisandet af oppositionens rätt — samt kompromissens. Har den förra af dessa vägar verkat i riktning åt kyrkoidéns förhårdning, så har den senare, som merendels varit kompromiss med den sekteriska samfundsidén, i sin tur bidragit till att göra kyrkoidén sammanhangslös och oklar öfver sin verkliga innebörd.

Så är det icke heller förvånande, att kyrkoidéns kris under senaste tider snarast skärpts, och att den kristna samfundsidéns problem utlöst en oerhörd fond af spänning och svårigheter, som oupphörligt och öfverallt göra sig förnumna inom det nutida religiösa lifvet. De härvid verksamma från kyrkoidéns synpunkt sedt destruktiva faktorerna äro inga andra än de båda, som vi i det föregående lärt känna: den subjektivistiska orienteringen af samfundsidén samt uppenbarelsemedvetandets försvagande och upplösning. Till endera af dessa två låta sig alltjämt de kyrkoidén upplösande makterna hänföras. Företer dock kyrkoidéns krisläge inom nutiden ett i jämförelse med tidigare skeden förändradt skaplyne, så beror detta

<sup>1</sup> Jmfr här Aulén, Sekterism och dogmatisk nihilism, som till en del ingår i detta slutkapitel.



därpå, att dessa samma destruktiva faktorer framträda i förändrad gestalt, hvilket särdeles är fallet med den faktor, som vi i det föregående benämnt en utblottning af Ordets gudsordskvalitet.

De samfundsidéer, till hvilka dessa tvenne nu nämnda tanke-linjer leda, äro å ena sidan den sekteriska, å andra sidan den spiritualistiska. Innan vi upptaga frågan om den lutherska kyrkoidéns värde i det nutida läget, vilja vi söka öfverblicka den sekteriska och den spiritualistiska samfundsidéns verkningar och möjligheter.

Sekterismen vill låta den kristna samfundsidén uppgå i att vara föreningsidé, d. v. s. en sammanslutning af enskilda människor, som känna sig på ett innerligt sätt förbundna genom gemensamma religiösa erfarenheter. Ett subjektivt moment — den personliga religiösa erfarenheten blir samfundsidéns öfversta konstitutiva faktor. När sektidén skrider till anfall mot kyrkoidén och sätter sin subjektivistiska utgångspunkt mot den senares objektiva, har detta sin närmaste orsak däri, att sektidén fattar detta i kyrkan ingående objektiva moment såsom något blott yttre auktoritativt eller blott institutionellt och reglementerat ordnadt. Den förmenar, att det objektiva är blott ett yttre. Till denna sin uppfattning kan den ha större eller mindre grund, allteftersom kyrkoidén i sin själfrealisation gifvit större eller mindre anledning därtill. Ju mer kyrkoidén härvid uppgått i det yttre auktoritativa och blott institutionella, desto mer låter sig sektprincipens reaktion häremot förklaras, och äfven — otvifvelaktigt — försvaras. Huruvida denna åter icke blott under vissa förhållanden relativt, utan också principiellt låter sig försvaras, är en annan fråga och beror dels därpå, om en dylik kyrkoidéns mekanisering i det yttre auktoritativa och blott institutionella följer ur kyrkoidéns objektiva utgångspunkt eller är att betrakta såsom en förvanskning af denna, dels vidare på de konsekvenser, till hvilka den egna sekteriska principen leder.

Det är ju omedelbart tydligt, att sektprincipen i denna sin opposition sträfvar att tillvarataga intressen af obestridligt och äkta kristligt värde: den individuella friheten och själfständigheten i motsats till det yttre auktoritativa trycket, allvar i den religiösa gemenskapen i motsats till institutionalismen med den alltid närliggande faran för skenväsen och förslappning. Till en viss grad äro alltid dessa båda tendenser förbundna med sektprincipen; utan tvifvel är emellertid det senare intresset, allvaret inom den religiösa gemenskapen, det primära samt institutionalismen det som närmast framkallar en spontan reaktion. Från de faror, som sektidén alltså finner eller förmenar vara förbundna med kyrkoidén, vill den nu rädda den

kristna samfundsidén genom att söka en ny konstitutiv princip för densamma i den subjektiva religiösa erfarenheten. Den tar sin utgångspunkt i den obestriddigen riktiga satsen, att den kristendom, som icke är någon personligt tillägnad kristendom, icke är någon kristendom, och menar sig så drifven till att finna den räddande samfundsprincipen i de likartade religiösa upplevelsernas sammanlutning. I hvad mån förmår då denna princip tillvarataga de intressen, som den vill värna om, och i hvad mån är den öfverhufvud i stånd att hjälpa ut ur den kris, i hvilken den kristna samfundsidén för närvarande befinner sig?

Är samfundsprincipen föreningen af de individer, som gjort likartade religiösa erfarenheter, kommer, ju mer principen får verka, detta likartade att bli allt mer betonadt. Skall allvaret i gemenskapen bevaras, så fordrar principen ovillkorligen uppsikt öfver att detta likartade faktiskt förefinnes. Krafvet på den likartade upplevelsen öfvergår till att bli kraf på lifsuniformitet. Det riktar sig såväl utåt som inåt: utåt i sträfvandet efter en sträng isolering från det utanför stående icke-likartade med hårda domar öfver detta; inåt i en granskande uppsikt öfver föreningens egna medlemmar, som skoningslöst dömer om det för människoögon mest fördolda. I stället för den gemenskapslifvets förslappning, som inträdde i och med kyrkoidéns mekanisering, och mot hvilken sektprincipen — med all rätt — vände sig, träder här en det religiösa gemenskapslifvets förträngning och förbening, hvilken ifråga om individernas förtryck — såsom följd såväl af den yttre isoleringen som af den inåtgående granskningsverksamheten — öfvergår äfven den mest mekaniserade kyrkoidés auktoritetsförtryck, därför att den så öfvermodigt och oförbehållsamt griper in i personlighetslifvets allra innersta.

För det andra. Genom den subjektiva utgångspunkten riktas blicken oafflätligt hän mot människorna och hvad de skapa. Samfundet är de religiösa människornas skapelse. Då hjälper det icke, huru starkt intresset kan vara för häfdandet af uppenbarelsen såsom en verklig Guds uppenbarelse och i samband därmed af nådemedlen såsom verkliga medel för Guds nåd och såsom absolut nödvändiga förutsättningar för samfundsidéns realiserande. Om vi än förutsätta, att detta intresse är det starkast tänkbara — där det icke längre finnes, löper den sekteriska linjen ut i den spiritualistiska — så kan dock den betydelse, som uppenbarelsen och »nådemedlen» ha för samfundsidén, blott blifva den att vara medel i människornas händer vid dess själfrealiserande. Att uppenbarelsen själf skulle kunna vara det principerande, själf vara det samfundsskapande momentet, är

en möjlighet, som icke låter sig tänkas eller i hvarje fall icke förenas med en medveten subjektivistisk utgångspunkt. Härigenom har dock — uppskattningen må skenbart vara huru hög som helst — skett en afkortning och en förkrympning af uppenbarelsens aktivitet, och följdén visar sig också med nödvändighet däri, att uppenbarelsebegreppet nomiseras och intellektualiseras,<sup>1</sup> uppenbarelsen ses från synpunkten af en uppenbarad lag — samfundslag — och uppenbarad lära. Mot lifsuniformiteten svarar lag- och lärouniformiteten, den senare blir den nödvändiga garantien för den förra.

Den subjektivistiska samfundsprincipen löper ut i ett dubbelt uniformitetskräf, som i båda fallen lägger ett fruktansvärdt tryck på individerna. Sektprincipen mäktar icke att skydda det, som den skulle sträfva efter att skydda. Trots det att principen har reaktionen mot det yttre auktoritativa och institutionella att tacka för sin tillvaro, trots det att dess syfte är frigörelse och innerlighet, kommer den, där den ostördt får utveckla sina konsekvenser, med alldeles särskild skärpa att verka i riktning åt förtryck och förhärdning. Finge denna princip verka konsekvent utan att paralyseras af krafter, som hämtade sin styrka från annat håll, skulle den kristna samfundsidén därmed vara utsatt för en oafslåligt fortgående opplösningsprocess. Den subjektivistiska utgångspunkten bär splittringsfröet inom sig själf. Den drifver från afsöndring till afsöndring. Ju mer uniformitetskräfvet gör sig gällande, dess nödvändigare sönderfaller föreningen i nya och åter nya föreningar. Det kan tryggt sägas, att när någon gemensamhetsstyrka af varaktigare art kan påträffas vid sektprincipens försök till själfrealisation i det historiska lifvet, denna icke hämtar sin styrka från den egna principen, utan beror på — merendels omedvetet — lån från en annorlunda orienterad samfundsidé, på kvarlevandet af en kyrkoidé, som sekterismen icke lyckats utrota.

Den kristna samfundsidéns kris inom nutiden får emellertid sin prägel icke minst af den förändrade gestalt, i hvilken den spiritualistiska idén nu uppträder. Sin styrka har denna idé liksom den sekteriska i oppositionen. Den hvilar i sin nutida form framför allt på tvenne hufvudförutsättningar: å ena sidan den alltmör till medvetenhet bragta, djupgående förändringen af den äldre uppenbarelseuppfattningen, hvilken måste blifva en följd af den historisk-kritiska utforskningen af kristendomens uppenbarelseurkunder;<sup>2</sup> å andra sidan den moderna tidens — särdeles sedan Kant —

<sup>1</sup> Jmfr ofvan, sid. 115 f.

<sup>2</sup> Jmfr ofvan, sid. 129.

fördjupade personlighetsbegrepp. Af dessa tvenne faktorers samverkan följer en konsekvent opposition mot hvarje uppfattning af samfundsuniteten såsom en yttre lag- och lärounit. Sitt värde behåller den spiritualistiska idén härigenom såväl mot hvarje mekaniserad kyrkoidé som mot sekterismens konsekvenser. Men sin svaghet har den i hvad den själf ponerar, när den i uppenbarelsetolkningens nya situation stannar vid att identifiera uppenbarelsen med det religiösa själslifvet såsom sådant och med anledning däraf låter teologien uppgå i att vara psykologi. Finner man icke i historien en förverkligad och historiskt förmedlad allttjämt verksam gudsuppenbarelse, kan historien icke längre på allvar ses från synpunkten af en Guds verkstad, där den lefvande Guden möter människorna, handlar med dem och träder i gemenskap med dem, går det transcendenta momentet förloradt, så blir teologien intet annat än den del af den allmänna psykologien, som har till uppgift att analysera det religiösa framträdelse- och uttrycksformer. Hvad som är ett teologiens nödvändiga hjälpmedel sättes därvid såsom teologien själf, härigenom upphör denna att vara teologi i egentlig mening. Ty det som gör teologien till teologi är intet annat än det uppenbarelsemedvetande, genom hvilket dess föremål blir något annat än ett stycke psykologi, något annat än en komplex verkligheter med vissa efterverkningar intill våra dagar: genom detta uppenbarelsemedvetande blir dess föremål något, som äger en lefvande och förblifvande giltighet.

När uppenbarelsen uppgår i att vara religiöst sjäslif och uppenbarelsehistorien blir en historia om olika former af religiositet i stället för en historia, i hvilken den kristna tanken finner Guds gärningar med mänskligheten, så faller därmed den uppenbarelsekontinuitet sönder, hvilken allena är mäktig att uppbära den kristna samfundsiden. Ty man känner då icke längre något verkligt »nådemedel», i hvilket Gud möter och handlar, icke något enhetligt lefvande aktivt gudsord, som själf samfundsskapande går igenom tiderna och släkterna. Men detta betyder icke blott upphäfvandet af en viss enhets-tanke, utan det principiella upphäfvandet af all unitet, som har för-måga att bilda grundval för en kristen samfundsidé.

Huru samfundsiden härigenom förlorar sin bärkraft kunna vi finna genom att granska dess möjligheter från universalismens och aktivitetens synpunkter. Universalismen går förlorad, här icke såsom för sekterismen genom uppdragandet af själfgjorda gränser, som stänga samfundsiden inne, men därigenom att själfva driften till universalitet upphör genom det transcendent dragets frånvaro — om och i den mån detta försvinner. Vore det fråga om en an-

knytning till än så höga och rena former af mänskligt religiöst sjäslif, kan detta dock icke drifva till en obetingad och universellt syftande expansivitet. Den kristna universalismens rättigheter måste upphöra i och med det att uppenbarelsekontinuiteten upplöses. På samma gång hämmas själfva förmågan till aktivitet. Är icke den gudomliga nådens aktivitet själf utgångspunkten, kommer allt att hvila på det mänskliga religiösa sjäslifvet såsom sådant; men detta blir alltmer passivt färjadt, i den mån den gudomliga aktiviteten icke fattas såsom den verksamma makten. De lefvande dragen i gudsbilden förblekna, det religiösa lifvet blir vagt, uppgår i att vara ett stämmingslif, som växlar mellan stegring och afmattning, öfverspändhet och resignation, i samma grad som det tvingas att bygga sin visshet på analysen af det subjektiva tillståndet, i stället för att hämta sin styrka från mötet med ett lefvande och aktivt gudsord.

Samfundsiden mister från denna utgångspunkt hvarje inre slutenhet och fast konsistens. Dess försök till själfrealisation bli vaga sammanslutningar af besläktadt religiöst sjäslif, konturlösa skymtande gestalter, där allt oscillerar och flyter ut i det obestämbara och ogripbara, efemära företeelser, som synas och om ett ögonblick åter försvinna i dunklet. Det blir en gemensamhet, som har dess sken, men förnekar dess verklighet, som i grunden ställer individerna isolerade och ensamma utanför styrkan af verklig gemenskap och kontinuitet. Samfundsiden kan icke realisera sig själf i någon samfundsartad existensform inom historiens värld. Den flyktar därför bort från denna. Den uppgår då, när den vill vara något mera än blott sådana tillfälliga och efemära sammanslutningar, i att bli ett blekt och luftigt ideal, en allmän abstrakt idé, som sväfvar öfver historien utan att där kunna vinna något fotfäste: idén om en från allt historiskt lif lösgjord allmän kristen eller religiös gemenskap — dessa två flyta här samman i en obestämbär högre enhet. I denna, menar man, träder kyrkans verkliga idé fram — försåvidt man nämligen ännu vill tala om kyrkan.

Det är tydligt, att hvad vi i det föregående kallat kyrkoidéns historiska samfundsbundenhet här går förlorad. Med de historiska kyrkosamfunden har idén intet gemensamt. Står den sekteriska idén utom dessa, betraktande dem från synpunkten af att vara förvridningar af den verkliga bibliska församlings- eller kyrkoidén, så står spiritualismen med sin abstrakta gudsrikes- eller kyrkoidé öfver desamma. De kännas i grunden blott såsom en tung barlast och såsom något hämmande eller i hvarje fall främmande för den religiösa tanken och det religiösa lifvet. Man ser i dem intet annat



än mänskliga inrättningar, de för alla i det yttre skönjbara — mänskliga — institutionerna och kulksammanlutningarna. Den religiösa samfundsidén blir blott och bart en tankebild, något rent abstrakt. Men när den så löses från den historiska verkligheten, förlorar den hvarje reellt gemenskaps- och samfundsvärde; det man kallar kyrka, äger ingen verklighet. Det blir en upplösning af den kristna samfundsidén själf. Det gifves blott en kristen samfundsidé, försåvidt den verkligen lefver och verkar i historiens värld.

Sekterismen och spiritualismen leda på olika vägar genom förkrympning eller förflyktigande till en den kristna samfundsidéns fortgående upplösning. I båda fallen är detta verkningar af den utgångspunkt, som söker lösa problemet om förhållandet mellan det subjektiva och objektiva i kristendomen, mellan det individuella och det samfundsartade genom det subjektivitas och individuellas obetingade prioritet. I båda fallen är splittringsfröet inneslutet i principen själf, och denna fortgående splittring och upplösning kan endast motverkas, i den mån på annan grund hvilande samfundstankar samtidigt få göra sig gällande och utöfva sitt paralyserande inflytande. Till dessa tvenne linjer låta sig väsentligen alla de makter hänföras, hvilka verka destruktivt på den kristna samfundsidén — försåvidt nämligen dessa äro eller vilja vara af inomkristlig art, och alltså icke ha sin grund i fientlighet mot kristendomen såsom sådan. De båda i förening ge åt den kris, i hvilken den kristna samfundsidén för närvarande befinner sig, dess akuta karaktär, just på grund af att deras opposition gör anspråk på kristlig dignitet och vill bygga på inomkristliga argument.

Kan verkligen den lutherska kyrkoidén ha någon betydelse för den kristna samfundsidéns nutida läge? Frågan är väl befogad inför de oerhörda förändringarna inom den senare protestantismen icke blott med hänsyn till den samfundsbild, som uppbar Luthers åskådning, utan ock med hänsyn till hela det teologiska sammanhang, i hvilket hans kyrkoidé är inställd. Vi ha därjämte i det föregående framhållit omöjligheten af blott en återgång på den lutherska kyrkoidén af den grund, att i densamma dock problem lågo inneslutna, hvilka delvis betingat den följande utvecklingen fram till samfundsidéns kris inom den moderna protestantismen.<sup>1</sup> Men på samma gång har hela den föregående framställningen sökt rikta blicken hän till de värden af oförytterlig art, som äro förknippade med Luthers kyrkoidé.

Det läge, i hvilket den kristna kyrkoidén för närvarande är

<sup>1</sup> Jmfr ofvan, sid. 79, 130 f.

försatt, ställer krafvet på den strängaste själfbesinning öfver hvad som är hennes verkliga kristliga innebörd. Den lutherska kyrkoidén äger härvid i hög grad betingelser att väcka hennes själfmedvetande till lif. Däröfver att kyrkan till sitt väsen är trossamfund och att medlemskapet är beroende af trons förefintlighet, härskar svårligen någon meningsskiljaktighet. Om detta kunna ock den sekteriska och den spiritualistiska samfundsidén hvar på sitt sätt med olika tydningar vara ense. Men det för kyrkoidén afgörande är, att den tager sin utgångspunkt i ett objektvt moment — i evangelium, som aktivt samfundsskapande går igenom tiderna och folken och säger kyrkan vara trossamfund därför, att den är evangeliis samfundsskapelse. Här ligger det, som skiljer kyrkoidén från andra uppfattningar af den kristna samfundsidén. Kyrkan är, sade Luther, nådens konungarrike; hon är, kunna vi säga, trossamfund, därför att hon är nådessamfund. Hvar syftet är att låta evangelium ingå såsom kyrkans öfversta konstitutiva faktor, där syftar man att fatta den kristna samfundsidén såsom kyrkoidé. Sedan är det en annan sak om detta objektiva bestämmes så, att det på allvar och icke blott skenbart kan utgöra kyrkans principerande moment. Häråf beror kyrkoidéns renhet och djup.

Dess renhet och djup beror alltså på uppenbarelsbegreppets renhet och djup. Skall krisen inom den senare protestantismen tjäna kyrkoidéns fördjupning, tjäna till att i den kristna kyrkoidén få lösa ut förut bundna värden, så måste detta ske därigenom att — med ett energiskt fasthållande af kyrkoidéns utgångspunkt — nådemedelsbegreppet fattas så, att det på ett inre sätt förmår öfvervinna det berättigade i den opposition, som från sekteriskt och spiritualistiskt håll riktats mot den såsom kyrka fattade kristna samfundsidén. Det falskt auktoritativa inkommer i kyrkobegreppet, när något opersonligt smyger sig in i nådemedelsbegreppet och nåden därmed blir något åtminstone i någon mån sakligt. Då stelnar nådemedelsbegreppet, mekaniseras på intellektualistiskt, lagiskt eller magiskt sätt, nåden blir uppenbarad lära, uppenbarad lag eller uppenbarad öfvernaturlig läkekraft. Och ju mer detta blir fallet, desto mer försvinner dess egen samfundsskapande kraft — den blir medel i människornas händer, äfven om man skulle velat fatta den såsom principerande moment — och desto mer realiserar sig då kyrkoidén i institutionalism och yttre auktoritetsvälde. Hvad är då förklarligare än den reaktion, som tar sin utgångspunkt i den religiösa erfarenheten såsom sådan? Felet i den opposition, som utgick från det subjektiva momentet såsom samfundsprincip, var icke det, att man ville gifva personlighetsbegreppet större utrymme; men felet var,

att man gjorde det subjektiva såsom sådant till öfversta princip och därmed, på samma gång som man släppte den utgångspunkt, hvilken allena kan skänka djup, styrka och obetingad expansivitet åt den kristna samfundsidén, införde en princip, som i sina konsekvenser leder antingen till personlighetens förtryck eller dess falska isolering.

Tvenne ting bli alltså väsentliga för kyrkoidéns styrka och renhet: betonandet af evangeliets, gudsordets objektivitet och dess personliga karaktär. Fördjupningen af kyrkobegreppet måste ske genom en fördjupning af nådemedelsbegreppet.

Kyrkoidén sammanhänger omedelbart — står och faller — med den profetisk-bibliska synen på historien såsom en historia, i hvilken Gud verkar. Just uppenbarelsetolkningens nya läge kan här hjälpa oss till en klarare blick.<sup>1</sup> Uppenbarelsen blir från denna synpunkt på en gång något fulländadt, »giltigt och outtömligt» och något icke afslutadt utan alltjämt fortgående.<sup>2</sup> Den blir den centrala gudsgärningen i Kristus, genom hvilken Guds personligt fattade kärlek skaffar sig full möjlighet att träda i gemenskap med oss människor. Men icke denna gärning såsom isolerad utan den med allt det i det föregående, som står i ett inre sammanhang med densamma och allt det i det efterföljande, genom hvilket Kristus själf gör sin gärning fortfarande verksam. Den för kyrkoidén grundläggande aktivitetstanken får sin styrka och enhet däraf, att Jesus står inställd i en historisk-öfverhistorisk uppenbarelsekontinuitet af allt det, som före honom och efter honom står i lifssammanhang med honom själf.

Från denna grundsyn på uppenbarelsens art faller ljus öfver betydelsen af de »nådens medel», genom hvilka Kristus såsom en alltjämt lefvande verklighet möter människorna, öfver de olika former af det lefvande, aktiva samfundsskapande gudsord, i hvilka han gör sitt historiska verk alltjämt verksamt: bibelordet — icke en uppenbarad lärolag, icke heller blott psykologiska urkunder för framstående religiöst själslif, utan det afgörande vittnesbördet om och därmed också urkunden för Guds i Kristus koncentrerade historia med mänskligheten — sakramentsordet och därjämte det umgängelsens ord eller det personligheternas nåde-

<sup>1</sup> Jmfr Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism, sid. 419, 441, 462; E. Billing, Försoningen, sid. 106 ff. samt De etiska tankarna i urkristendomen.

<sup>2</sup> Söderblom, Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning, sid. 33; jmfr sid. 3 och 20.

medel,<sup>1</sup> om hvilket redan Luther talar i Schmalkaldiska artiklarna. Detta sistnämnda nådemedel återför oss icke till någon subjektivistiskt orienterad samfundsidé — när personligheterna äro nådemedel, äro de detta genom det som de kunna få låta oss se af Kristus, af Guds aktiva uppenbarelse.<sup>2</sup>

Det samfund, som skapas och uppehålles af Ordet — i denna oändligt vidsträckta och elastiska och dock af uppenbarelsekontinuiteten fullt bestämda betydelse — är kyrkan: nådessamfundet — trossamfundet.

Det bibliska försvaret för den så fattade kyrkoidén, kan icke utgöras blott af hänvisningar till enskilda såsom lagisk auktoritet uppfattade bibelställen; bibelbeviset får sin giltighet blott därigenom, att ett inre sammanhang låter uppvisa sig med det kristendomens grundfaktum, den centrala gudsgärningen i Jesus Kristus, hvarom bibeln är det afgörande vittnesbördet. Det bibliska försvaret ligger då i kyrkoidéns samstämmighet med tvenne af detta vittnesbörds centralaste tankar: nådens universalitet och nådens aktivitet.

Guds i Kristus uppenbarade aktiva barmhärtighet är till för alla, sträfvar att nå alla och genomtränga alla. Denna kristna, af bibelvittnesbördet fullt och klart bestyrkta visshet finner sitt adekvata uttryck i kyrkoidén. Däremot inskränker sekterismen och spiritualismen hvar på sitt egendomliga sätt nådens universalitet — antingen genom själfgjorda gränser eller genom försvagande och upplösande af det uppenbarelsemedvetande, genom hvilket denna universalitet lefver; så förkrymper eller förflyktigas den kristna samfundsidén.

Kyrkoidén ger vidare genom sin utgångspunkt i evangelium såsom samfundsskapande faktor det adekvata uttrycket för den centralaste af alla kristna tankar: den om den gudomliga nådens egen aktivitet. Intet är så otvetydigt i verklig mening bibliskt bestyrkt och står så orubbligen fast för det kristna medvetandet som det, att det kristna lifvet själf är en skapelse af det lefvande gudsord, där människan i Herren Kristus — såsom den alltjämt lefvande och verksamma gudsgärningen — möter Guds egen lifgifvande och omskapande barmhärtighet. Detta lif vet sig, där det finnes, vara till såsom en Guds gåfva. Kraften i det kristna lifvet måste därför bero på, att denna Guds barmhärtighet får göra sig gällande i män-

<sup>1</sup> Jmfr härtill E. Billing, *De heligas gemenskap*.

<sup>2</sup> Jmfr Söderblom, a. a., sid. 15: »helgonen äro de, som i lif, i väsen och handling klart och otvetydigt visa, att Gud lefver»; jmfr ock ofvan, sid. 55 f.

niskolifvet, på blickens riktande uppåt och hjärtats mottagande. Det är grundlagen för allt kristet lif och måste därför gälla om samfundslifvet lika väl som om det individuella lifvet. Samfundsprincipen måste bestämmas så, att den ger klart uttryck åt denna det kristna lifvets grundlag, d. v. s. den kristna samfundsidén blir till sitt väsen kyrkoidé. Den sekteriska samfundsidén bryter mot denna grundlag genom att fatta samfundsprincipen på ett sätt, som icke svarar mot principen för det enskilda kristna lifvet; den spiritualistiska idén åter genom att öfverhufvud omöjliggöra tankens utgångspunkt i den gudomliga aktivitetens realitet.

Vi blicka tillbaka på den här skisserade kyrkoidén. Dess dogmatiska betydelse kunna följande tvenne satser tjäna att åskådliggöra: tron ser i det samfundsskapande Ordet ett Guds ord, samt: tron är viss om, att detta lefvande gudsord skapar ett de heligas samfund.

Tron ser i det kyrkoskapande Ordet ett Guds ord. Då själfva samfundsprincipen riktar blicken uppåt till gudsordets aktivitet, medför detta, att kyrkoidén, så snart den är lefvande och verksam, i sin tur måste återverka stärkande på uppenbarelsemedvetandet. Den uppehåller och stärker detsamma just såsom ett medvetande om det i Kristus koncentrerade aktiva gudshandlandet i mänsklighetens lif och skyddar det därmed såväl från att förkrympa till en på intellektualistisk-lagiskt sätt fattad uppenbarad lära som från att upplösas och förflyktigas i religiös psykologi. Hvarhelst kyrkoidén är lefvande, måste den ovillkorligen reagera mot det aktiva uppenbarelsemedvetandets förtunning och upplösning genom det transcendenta momentets eliminering. Men sker detta reagerande däremot utifrån en lagisk-intellektualistisk åskådning, som icke besinnar, att begreppet den rena läran för den kristna tanken måste vara ett ideal, till hvilket denna söker närma sig i alltjämt fortsatt sanningssträfvån, så är detta ett tecken på, att kyrkoidén är på väg till eller redan sjunkit ned i mekanisering eller sekterisk förkrympning — företeelsen månne möta hvar som helst, i Rom eller i protestantiska kyrkosamfund. I sekterismen stelnar uniteten till uniformitetens karrikatyr, spiritualismen ger uniteten till spillo för de mångfaldiga varieteterna af religiöst sjäslif; kyrkoidén kan däremot — om den är sig själf trogen — just på grund af sitt aktiva uppenbarelsbegrepp fasthålla uniteten i all dess orubbliga fasthet, men också all dess elasticitet: den ena centrala gudsuppenbarelsern, den i Kristus fortgående gudsgärningen bryter sig i de många människohjärtana och tolkas af de olika uppfattande tankarna.



Men i all denna skiftning bevaras den unitet, som ligger till grund för kyrkoidén, genom enhetligheten och kontinuiteten i den aktiva historisk-öfverhistoriska uppenbarelselinjen.

Tron är viss om, att det lefvande gudsordet skapar ett de heligas samfund i människohjärtana. Kyrkan blir en för trons öga förnimbar realitet. Då tron nämligen af egen erfarenhet är viss om, att Ordet såsom varande ett Guds ord är ett verksamt ord, kan den, hvarhelst den ser det i aktivitet varande evangelium icke tvifla på tillvaron af kyrkan — nådessamfundet och trossamfundet. Vi tro på en helig, allmännelig kyrka, de heligas samfund. Huru långt, huru djupt i människohjärtana Ordet sträcker sina verkningar är för ingen uppenbart — detta i motsats till det i sekterismen inneboende, mer eller mindre eftertryckligt framträdande sträfvandet att göra detta uppenbart — att dessa verkningar finnas, därom är tron fullt viss. Men å andra sidan blir denna visshet om de heligas samfund något annat än en blott idé utan reellt samfundsvärde, tron erfar trosgemenskapen, och idén får sin samfundsrealitet just därigenom, att den är knuten fast vid den historisk-öfverhistoriska uppenbarelsekontinuiteten.

Det förhållande, i hvilket kyrkoidén härigenom kommer att stå till de historiska kyrkosamfunden, kan negativt uttryckas på följande sätt: är kyrkan evangelii samfundsskapelse, så hindras den kristna tanken såväl från att identifiera kyrkan med någon viss yttre institution eller med det institutionella öfverhufvudtaget som också från underskattning af detta institutionella. Båda dessa motsatta ståndpunkter drivas till att skjuta undan det aktiva gudsordet såsom samfundsidéns konstitutiva faktor för att i dess ställe sätta ett subjektivt moment: antingen på katoliserande sätt det legitima ämbetet eller på sekteriskt. Nu uppgår kyrkan icke i att vara det blott institutionella; evangelii samfundsskapelse med sina oändliga verkningsmöjligheter och sin mångfaldiga vägar vandrande faktiska verksamhet sammanfaller icke med detta. Men på samma gång som man så förskonas från att ingenting annat se i de historiska kyrkosamfunden än den yttre för alla skönjbara institutionen, behöfver man icke längre undervärdera det institutionella momentet: detta liksom allt annat får värde genom att stå i det lefvande Ordets tjänst och graden af dess värde bestämmes af relationen till detta ord. Man förskonas från att intet annat se i de historiska kyrkosamfunden än blott mänskliga inrättningar och arbetsammanslutningar. Det institutionella momentet ingår såsom ett led i all den Ordets rika verkningsmöjlighet och faktiska verksamhet, som trons öga ser, när det ser på de historiska kyrkosamfunden.

Kyrkoidén träder härigenom i ett positivt förhållande till de historiska kyrkosamfundet. Därigenom och såtillvida som det historiska kyrkosamfundet är en evangelii samfundsskapelse, därigenom och såtillvida är det en Kristi kyrka. Det har varit felet med den senare protestantiska tankens kyrkoteorier, att de så ofta icke på allvar kunnat finna fram det inre sammanhanget mellan kyrkoidén och det historiska kyrkosamfundet.<sup>1</sup> Från denna utgångspunkt åter tillföres de historiska kyrkorna en rik fond af rent religiöst värde. De äro Ordets stora och centrala skapelser i folkvärlden, universellt syftande bärare af Guds barmhärtighet. Men på samma gång som i och med detta insedda inre sammanhang mellan kyrkoidén och de historiska kyrkosamfundet, dessa senare framträda såsom oskattbara gåfvor, i samma mån framträder här spänningen mellan idé och verklighet i hela sin oerhörda skärpa samt gifves förutsättningen för att klart förstå, hvad kyrkoidén för de historiska kyrkosamfundet innebär såsom etisk uppgift.

Hvilken denna etiska uppgift är, kan efter det föregående icke vara ovisst. Den kan formuleras så: låt evangelium verka!<sup>2</sup> Det är kyrkogärningen. Uppgiften framträder då närmast såsom aktionskraft, expansionskraft. Detta ligger inneslutet i själfva utgångspunkten för kyrkoidén: gudsordets aktivitet. Gudsordets aktivitet och universalitet innesluter ett oändligt kraf på att bringa evangelium vidare och djupare och hindrar hvarje benägenhet till stagnation i vissa yttre former. Att historiska kyrkosamfund sluta inom sig människor, som i större eller mindre grad eller helt och hållet äro främmande för uppenbarelsen, är blott en uppfordran till aktivitet, är från aktivitetens synpunkt en vinst och kan icke föranleda ett missaktande af dessa samfund. Men bredvid expansivitetskrafvet står intensitetskrafvet, såsom det förras ovillkorliga förutsättning. Äfven detta framgår

<sup>1</sup> Detta är äfven till en viss grad fallet med Ritschls kyrkoteori, trots de bidrag till inträngande i den lutherska kyrkoidéns fördjupning, som eljest på flerfaldigt sätt gifvits genom honom; jmf. hertill det sätt, på hvilket Ritschl genomför skillnaden mellan begreppet Guds rike och den såsom kultgemenskap fattade kyrkan; *Rechtvertigung und Versöhnung* III (fjärde uppl.), sid. 266 ff. samt *Unterricht in der christlichen Religion* §§ 5 och 9. — Hos Herrmann är förhållandet mellan kyrkoidén och det historiska kyrkosamfundet ännu lösare fattadt; jmf. *Etik* (fjärde uppl.; öfversättn. till svenska), sid. 158.

<sup>2</sup> Ingen yttre organisation af ett historiskt kyrkosamfund kan göra anspråk på allenaberättigande eller ovillkorlig varaktighet. Men därför förhåller sig å andra sidan kyrkoidén icke indifferent till den yttre organisationen. *Just därför att kyrkan är tvössamfund*, kräver kyrkoidén, att denna är så beskaffad, att den i allt ger uttryck åt dessa två: nådens universalitet och aktivitet.

omedelbart af kyrkoprincipen sådan vi i det föregående funnit den. Det historiska kyrkosamfundet har tvenne grundfiender: den ena den nyss nämnda stagnationen, den andra förvärldsligandet. Här emot reser sig det kraf inåt, som ligger inneslutet däri, att det för kyrkoidén principerande momentet är just det lefvande syndaförlåtelseordet. Det verkar. Här måste därför all verksamhet hämta kraft genom ständigt ny kontakt, ständigt nytt mottagande.

I den kristna samfundsidéns nutida krisläge har det lutherska kapitalet icke blifvit tillbörligt utnyttjadt. Dock kan det ha en rik gåfva att gifva till kyrkoidéns renande, fördjupande och stärkande — och därmed också till blickens höjande öfver nutidens många trängande, snäfvä och mången gång tillkonslade partimotsatser.

---



## PERSONREGISTER.

- Achelis, E. Ch., 26, 66.  
Ahnfelt, O., 159.  
Almquist, C. J., 154.  
Alveld, 37.  
v. Ammon, 127.  
Arnold, G., 117.  
Aulén, G., 12, 54, 129, 139, 146, 165 f.,  
220.  
Barge, 21, 23.  
Beckman, A. F., 186, 188, 197, 200 ff.,  
208 f., 211 ff., 217 f.  
Begtrup, 149 f.  
Bellarmin, 94, 97, 99.  
Berggren, J. E., 195.  
Billing, E., 19 f., 27, 32 f., 56, 228 f.  
Billing, G., 154, 157 ff., 162.  
Björck, G. D., 180.  
Bring, E. G., 154, 156 ff., 162, 176,  
180, 186.  
Bunsen, C. C. J., 171.  
Cairns, 5.  
Calovius, 100.  
Calvin, 4, 107 f., 110.  
Chemnitz, 94 f., 99.  
Church, R. W., 147.  
Delitzsch, 151.  
Dippel, 117.  
Drews, P., 27, 58 f., 61 f., 64 ff., 68.  
Döderlein, 126 ff.  
Eklund, P., 73.  
Ekman, E. J., 154 f.  
Fahlcrantz, C. E., 154.  
Fischer, K., 135, 138 f.  
Flensburg, W., 156 ff., 162 ff., 173, 187.  
Florman, A. H., 159.  
Francke, A., 118.  
Gerhard, J., 96—100.  
Gottschick, 66.  
Grotius, H., 119.  
Grundtvig, 134, 149 ff.  
Hammar, H. B., 158.  
Harnack, A., 19, 74 f.  
Haussmann, 65.  
Hegel, 135, 138, 162 ff.  
Heerbrand, 95.  
Hermelink, 58.  
Herrlinger, 86.  
Herrmann, W., 232.  
Hobbes Th., 119.  
Holl, 58, 61 f., 64.  
Hultkrantz, C. A., 187 f., 197, 199, 201.  
v. Humboldt, W., 135.  
Hundeshagen, 29.  
Hunnius, Aeg., 95.  
Huss, 94.  
Hutter, L., 95.  
Hübler, 29.  
Höfling, 29.  
Johansson, M., 197 f., 200 ff., 204 f.,  
207 ff., 211 ff., 215 ff.  
Kaftan, J., 50 f., 110.  
Kant, 125 f., 130.  
Karlstädt, 21 f.  
Kierkegaard, 157.  
Kliefoth, Th., 151, 158 f., 177 f., 183,  
186, 191, 195.  
Knös, A. E., 154.  
Krauss, 87.



- Köhler, W., 44, 64 f., 68.  
 Köstlin, J., 20, 26, 33, 44 f., 66.
- Landgren, L., 197, 199 ff.  
 Leufvén, 29, 90, 216.  
 Lindblad, C. S., 162.  
 Linderholm, E., 118.  
 Linnarsson, N. J., 197.  
 Locke, 119.  
 Loofs, 19, 108.  
 Lundin, C. F., 154.  
 Luther, 4, 7—79, 80 ff., 97 ff., 105, 108,  
 117, 122 f., 130, 141, 146, 150 f.,  
 155, 161, 172 ff., 179 f., 182, 191 ff.,  
 195, 200, 205 ff., 218, 227.
- Martin, C. R., 29.  
 Melanchton, 4, 80 f., 86—93, 94 f., 98,  
 200 f.  
 v. Mosheim, 102 ff., 106.  
 Müller, J. (Die Symbolischen Bücher),  
 14, 18, 21, 23, 27 f., 73, 82, 84 f.  
 Müller, K., 19, 42, 58 ff., 63, 66, 68 f.  
 Münchmeyer, 87, 151, 186.  
 Mynster, J. P., 157.
- Norlin, Th., 197 f.
- Pfaff, 102 ff.  
 Pufendorf, 119.
- Reuss, G. J. L., 127.  
 Reuterdahl, H., 157, 165 f., 169, 173, 176.  
 Rexius, G., 164.  
 Rieker, K., 29, 66, 107, 120.  
 Rietschel, E., 28, 35 ff., 41 ff., 52, 65 f. 70.
- Rinn, 81.  
 Ritschl, A., 49, 57, 86 f., 89, 92, 117 f.,  
 191, 232.  
 Ritschl, O., 74 ff., 86 f., 90 ff., 94 f.  
 Rodhe, E., 161.  
 Rothe, R., 9, 139.
- Schleiermacher, 4, 133 ff., 139—146, 165.  
 Schartau, 153, 159 ff.  
 Schröder, L., 150.  
 Schwenkfeld, 65, 92.  
 Seeberg, R., 29, 50 f., 86 ff., 92, 95,  
 100 f., 108, 110, 112, 119, 125 f.,  
 128, 138, 143, 146, 191, 195.  
 Servet, 92.  
 Spangenberg, 118 ff.  
 Spener, 116 f., 122.  
 Stahl, 151, 164.  
 Stephan, H., 116, 120, 122, 124.  
 Sundberg, A. N., 156 ff.  
 Söderblom, N., 228 f.
- Ternström, 154.  
 Thomasius, Ch., 119.  
 Torén, A., 198.  
 Troeltsch, E., 4, 10, 21, 30 f., 33 f.,  
 74 f., 107, 109, 111, 119 f., 137.  
 Tschackert, 48, 82, 85, 91, 108.  
 Töllner, 125 f., 128.
- Vilmar, 151, 184.
- Wegscheider, 126.  
 Wiclif, 94.  
 Windelband, 135.  
 Wolff, Ch., 119.

## Innehållsförteckning.

	Sid.
Företal . . . . .	3
Första boken. <i>Om Luthers kyrkoidé.</i>	
Kap. 1. Problemet. Konturerna af Luthers kyrkoidé	
Reformationen och kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen . . . . .	7
Grundritning af Luthers kyrkoidé . . . . .	13
Anstaltsidéns ställning inom den lutherska kyrkoidén . . . . .	28
Kap. 2. Kyrkan och »den yttre kristenheten»	
Rietschel och Von dem Papstthum . . . . .	34
Arten af kyrkoidéns historiska samfundsbundenhet . . . . .	42
Kap. 3. Luther och den sekteriska samfundsidén	
Luthers afvisande af den sekteriska samfundsidén . . . . .	52
Om Luthers uppfordran till aktivitet i An den christlichen Adel och annorstädes . . . . .	58
Luthers i Deutsche Messe och annorstädes tecknade ecclesiolae-ideal . . . . .	64
Kap. 4. Kyrkoidén och uppenbarelsbegreppet	
Återblick och resultat . . . . .	69
Uppenbarelsbegreppet såsom kyrkoidéns rot . . . . .	71
Den lutherska kyrkoidén och kyrkan såsom läroinstitution . . . . .	74
Andra boken. <i>Om den lutherska kyrkoidéns historia och kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen.</i>	
Kap. 5. Augsburgiska bekännelsen och den senare Melanchton	
Augsburgiska bekännelsen . . . . .	80
Melanchtons senare period . . . . .	86
Kap. 6. Den lutherska ortodoxiens kyrkoidé	
Den egentliga ortodoxien . . . . .	93
Den utgående ortodoxien . . . . .	102
Slutord om ortodoxiens kyrkoidé, dess förhållande till den reformerta kyrkoidén . . . . .	106

- Kap. 7. De kyrkoupplösande faktorerna och kyrkoidéns kris inom den senare protestantismen  
 De för kyrkoidén destruktiva faktorerna . . . . . 112  
 Pietismens ställning till kyrkoidén . . . . . 116  
 Rationalismens ställning till kyrkoidén . . . . . 124
- Kap. 8. Kyrkoidéns själf försvar under 1800-talets förra hälft  
 Den pietistiska nyortodoxiens ställning . . . . . 131  
 Romantikens och idealismens ställning . . . . . 133  
 Schleiermacher . . . . . 139  
 Oxfordrörelsen, grundtvigianismen och »nylutheranismen» 146

Tredje boken. *Två i Sverige framträdande former för kyrkoidéns själf försvar under 1800-talet.*

- Kap. 9. Det lundensiska kyrkobegreppet  
 1. Svensk Kyrkotidning och bakgrunden för dess kyrkoteori . . . . . 153  
 2. Framställning af det lundensiska kyrkobegreppet . 171  
 3. Kritisk återblick på det lundensiska kyrkobegreppet 190
- Kap. 10. Det upsaliensiska kyrkobegreppet  
 1. Dess organ och ledande personligheter . . . . . 196  
 2. Upsalateologiens ställning till kyrkobegreppets historia 199  
 3. Kyrkans grundbestämning . . . . . 201  
 4. Nådemedlens ställning. Kyrkan såsom anstalt . . 207  
 5. Kyrkobegreppet och det historiska kyrkosamfundet 212

Fjärde boken.

- Kap. 11. *Några slutord om den kristna samfundsidens nutida läge och den lutherska kyrkoidéns värde . . . . . 220*
- Personregister . . . . . 235





ARBETEN UTGIFNA MED UNDERSTÖD AF  
VILHELM EKMAN'S UNIVERSITETSFOND, UPPSALA:

1. **K. Ahlertus**, Ångermanälvens flodområde. 1903.
2. **S. Lönborg**, Sveriges karta. Tiden till omkring 1850. 1903.
3. **H. Lundborg**, Die progressive Myoklonus Epilepsie. 1903.
4. **I. Collijn**, Katalog öfver Västerås läroverksbiblioteks inkunabler. 1904.  
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken. 1.)
5. **I. Collijn**, Katalog der Inkunabeln der K. Univ.-Bibl. zu Uppsala. 1907.  
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken. 2.)
6. **E. Staaff**, Étude sur l'ancien dialecte léonais d'après des chartes du XIII<sup>e</sup> siècle. 1907.
7. **I. Collijn**, Katalog öfver Linköpings stifts- och läroverksbiblioteks inkunabler. 1909.  
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken. 3.)
8. **H. Sjögren**, Commentationes Tullianae. 1910.
9. **Einar Löfstedt**, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache. 1911.
10. **Herman Almqvist**, Nubische Studien im Sudan 1877—78. Herausgegeben von K. V. Zetterstéen. 1911.
11. **Gustaf Aulén**, Till belysning af den Lutherska kyrkoidén; dess historia och dess värde. 1912.

---

Pris kr. 5:50

---



---

Preis Mk. 6:—

---













9470

BX  
8065  
A8.6

**Aulén, Gustaf Emanuel Hildebrand, *bp.*, 1879-**

Till belysning af den lutherska kyrkoidén, dess historia och dess värde, af Gustaf Aulén; utgifven med understöd från Vilhelm Ekmans universitetsfond. Uppsala, Almqvist & Wiksell; etc., etc., 1912,

238 p 25 $\frac{1}{2}$ "<sup>m</sup>. (On cover: Arbeten utgifna med understöd af Vilhelm Ekmans universitetsfond, Uppsala. 11)

1. Church—History of doctrines. 2. Lutheran church—Government.  
I. Title. II. Series.

Library of Congress

BX8065.A8

r46d2<sub>1</sub>

CCSC/mmb

9470



